Historia de la Iglesia Luterana de El Salvador



Historia de la

Iglesia Luterana

de El Salvado

Reverendo: Christoph Jahnel

El Salvador, Diciembre de 2007

La Iglesia Luterana en El Salvador

Proceso de formación de la iglesia en el contexto de misión estadounidense, pluralismo denominacional, anomia social y opresión política

Disertación inaugural
para la obtención del grado de Doctor de la Teología
de la Augustana-Hochschule Neuendettelsau
(Theologische Hochschule der
Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern)

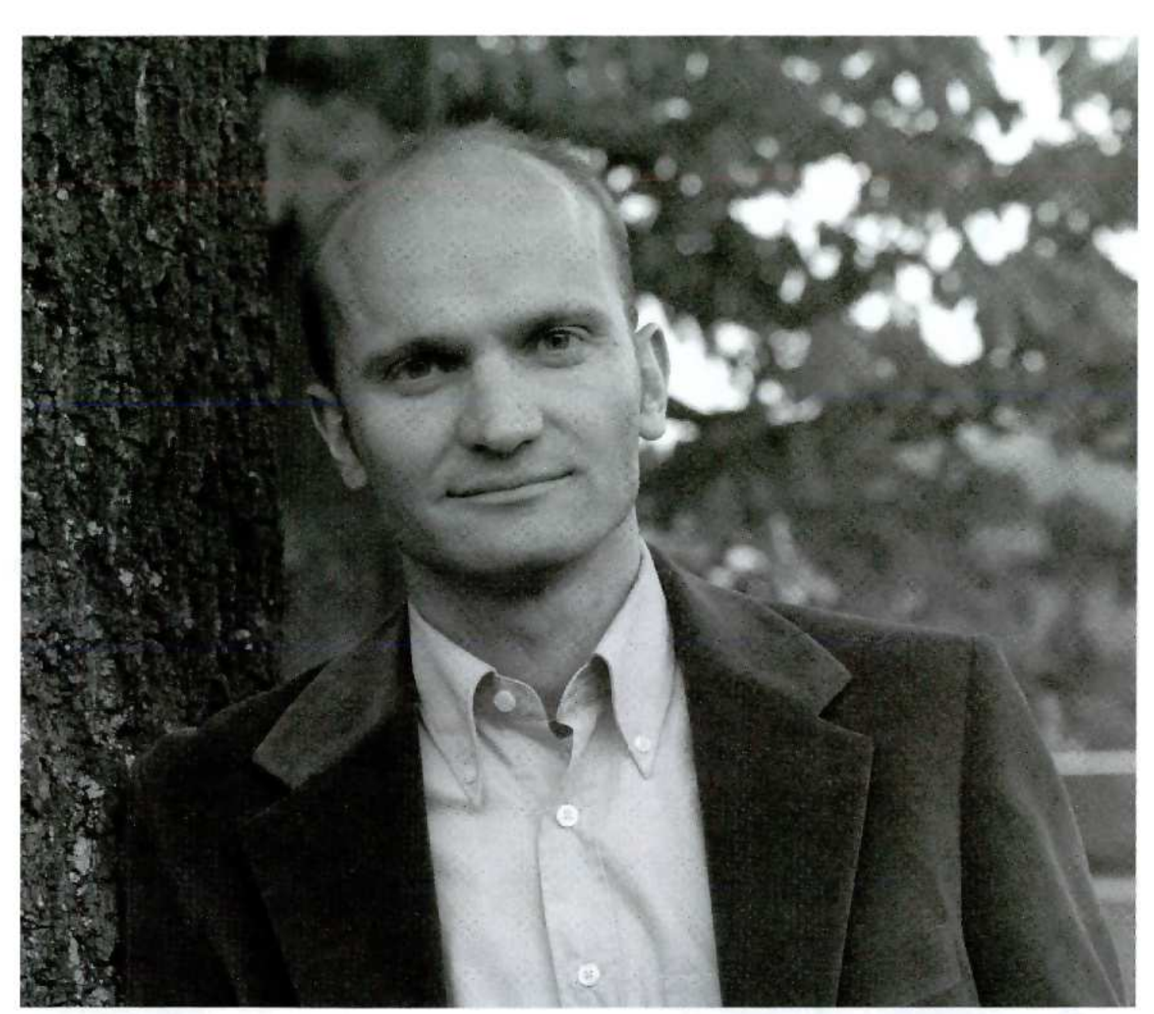
Presentada por

Christoph Jahnel

Neuendettelsau, 2003

Compilación y edición de textos: Pastor Rafael Menjívar Saavedra
Unidad de Comunicaciones del Sínodo Luterano Salvadoreño
Primera Edición en español, El Salvador, diciembre de 2007.

Diseño de Portada: Jorge Abarca y Rubén Alonso Navarro
Diagramación: René Mauricio Mejía. Omnicreavisión.
Edición de Fotografías: Rubén Alonso Navarro



Reverendo: Christoph Jahnel

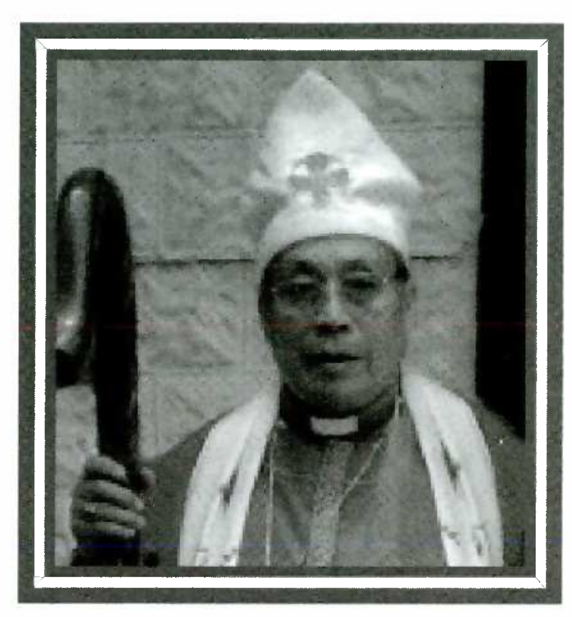
Traducción del Alemán al Español:
Marietta K. Ruhland

Indice

Anexo 2

Anexo 3

Presentación del Obispo Medardo E. Gómez



Existe una debilidad en muchos pueblos particularmente en los países hispanos y especialmente en mi país El Salvador, no tenemos buenos documentos históricos y a eso se debió en un juicio limítrofe geográfico entre los países El Salvador y Honduras, comparecieron ante la Corte Internacional La Haya, Holanda, el dictamen fue a favor de Honduras y El Salvador perdió las tierras limítrofes o bolsones... El Salvador no pudo comprobar legalmente ser dueño de esas tierras aunque tenia posesión, Honduras si tenia y contaba con suficiente documentación; con esto quiero expresar la importancia de los documentos históricos, sino contamos con ellos, perdemos memoria, caminamos sin rumbo y no podemos explicar lo que somos, es importante y grato contar la historia del pueblo y de sus instituciones, de la historia de la Iglesia Luterana Salvadoreña para conocer su papel y su contribución a través de sus miembros y comunidades.

Esta es la importancia de esta obra escrita del Rev, Cristoph Jhanel producto de sus investigaciones y la experiencia que vivió cuando desempeñó su Ministerio Pastoral como misionero de la Iglesia Alemana de Bavaria sirviendo en El Salvador como pastor de la Iglesia y Maestro de la Universidad Luterana Salvadoreña.

El hermano Cristoph Jahnel escribió este libro seguramente no sólo, pensando llenar su requisito Académico para recibir su Doctorado, sino también para ser una obra importante y de bienestar para la Iglesia Luterana Salvadoreña que ya en sus más de 50 años de existencia no ha tenido un documento histórico completo.

Considero que su intención ha sido contribuir para que no se pierda esa historia, esos testimonios de vida y esperanza y dar a conocer el papel heroico y valiente que han jugado los hijos e hijas de Dios. Narrando esta historia como lo dice la escritura: Que a unos les toca sembrar a otros cuidar y regar y a otros cosechar (Juan 4, 37-38)

Esta narración histórica deja abierto el reconocimiento que el proceso sigue y de las etapas de vida seguirán otras etapas con la modalidad que la historia se repite y también es un proceso.

Particularmente como Obispo de la Iglesia Luterana Salvadoreña estoy agradecido e impresionado por este trabajo que nos ha regalado nuestro pastor Cristoph Jahnel, creo que él ha tratado de escribir algo con responsabilidades, con verdad y justicia intentando la elaboración de una obra, lo mas completa posible.

Este libro nos presenta la Iglesia en un proceso, aplicando el pensamiento Luterano, de que la Iglesia es un movimiento, no una institución, somos un movimiento siempre reformándose, el autor enmarca la historia de la Iglesia Luterana Salvadoreña, con la historia del pueblo Centro Americano, de las Iglesias cristianas, católica e históricas, del protestantismo evangélico, coloca también a la iglesia en el contexto de la realidad nacional histórica.

En cuanto a lo político y social explica muy bien el contenido de la teología de la vida, siendo la teología de la Iglesia Luterana Salvadoreña una propuesta de reformular la teología de liberación. Se interpreta muy bien, que la teología de la vida es el fruto de la experiencia pastoral de la Iglesia Luterana Salvadoreña. En el caminar con el pueblo acompañándole en su dolor y esperanza. La teología de la vida tiene su base en la teología luterana, es una expresión de la teología de la cruz y la justificación por la fe.
Muchas gracias Dr. Jhanel por tan importante obra que ha entregado a la Iglesia Luterana Salvadoreña que se constituye en guía para las generaciones actuales y futuras.

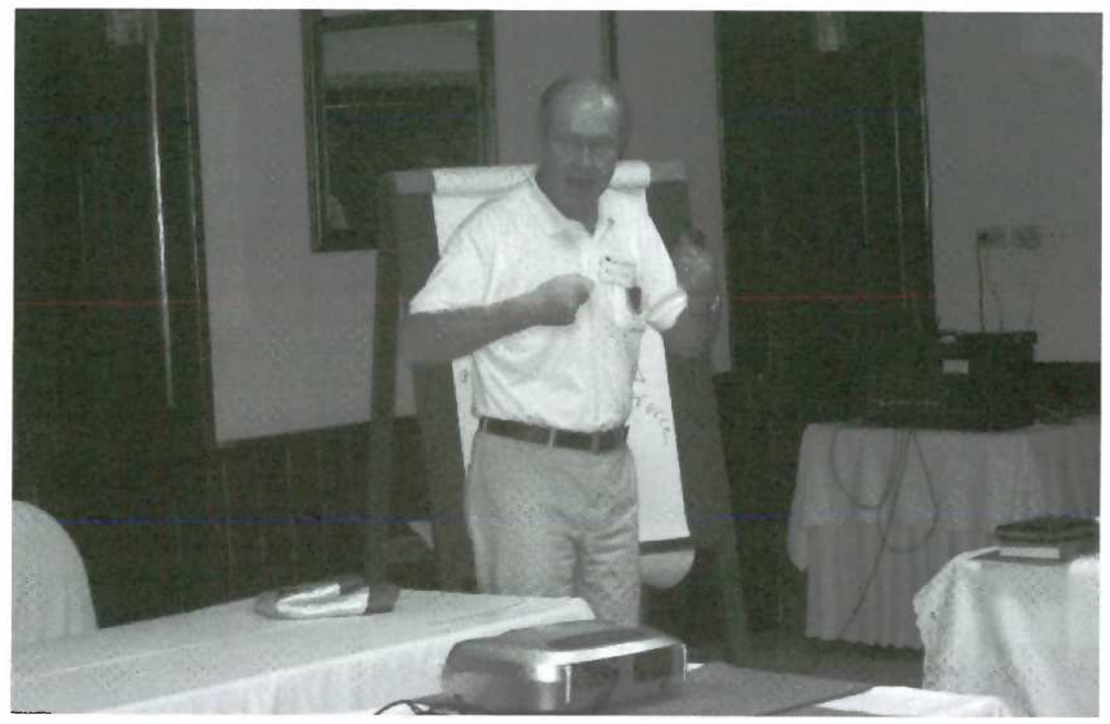
Muchas gracias Iglesia Hermana Evangélica Luterana de Bavaria, y al Rv, Wolfgangn Dobrich, Secretario para América Latina por habernos enviado a un valioso misionero.

Así también, nuestra gratitud para la Comunión Luterana, Federación Luterana Mundial. Departamento Misión y Desarrollo para América Latina que dirige el Rv, Martín Junge, quienes han hecho posible la realidad y la presentación de este valioso documento histórico.

Medardo E. Gómez,
Obispo Iglesia Luterana Salvadoreña

Presentación de la edición en castellano

¿Qué implica ser iglesia y servir al Dios de la Vida en medio de un contexto de violenta opresión y sufrimiento?



Reverendo Dr. Kjell Nordstorkke

La historia de la Iglesia Luterana Salvadoreña (ILS) es un fuerte testimonio de lo que esto puede significar en términos concretos, ya sea con respecto al sacrificio, incluso de la vida misma, o del coraje para no retroceder aún frente a enormes desafíos. El presente libro ofrece valiosas vistas sobre esta historia, demostrando claramente cómo la historia configura la vida y el perfil de la iglesia y de su liderazgo, pero a la vez recalcando que la iglesia tiene un mandato fuertemente enraizado en su identidad, la cual la impulsa a dar forma a la historia de la cual es parte mediante su testimonio de fe, esperanza y amor.

Durante las últimas décadas, cristianos y cristianas en distintas partes del mundo han acompañado el transcurso de los eventos en El Salvador con gran preocupación. Dentro de la comunión luterana, lazos de amistad y de solidaridad fueron forjados, programas de visitas organizados, y proyectos apoyados económicamente. Crucifijos y símbolos litúrgicos de El Salvador pueden ser encontrados en iglesias en Finlandia, Alemania y los Estados Unidos. Todo ello es reflejo del deseo de acompañar a la iglesia en El Salvador en medio de su desafiante contexto.

Pero a la vez, este acompañamiento también llevó a descubrir el enriquecimiento mutuo de tal relación. Congregaciones en Noruega y en Suecia, por colocar solamente algunos ejemplos, se han visto fortalecidas en su fe oyendo la predicación del Obispo Medardo Gómez, o entonando algún canto de la Misa Campesina.

La Federación Luterana Mundial, ha acompañado el desarrollo de la Iglesia Luterana Salvadoreña desde que fue aceptada como miembro en el año 1986. Durante el período de la guerra civil, la FLM levantó su voz junto a otras organizaciones e iglesias abogando por el respeto de los Derechos Humanos, por la paz y la justicia. La FLM también coordinó iniciativas de solidaridad y de apoyo para la ILS. Pero la FLM también se benefició de la sabiduría del liderazgo de la ILS, por ejemplo por medio de muchas ponencias y presentaciones del Obispo Medardo en eventos de la FLM, o con su participación en los órganos directivos de la institución.

Es por esta razón que expreso mi complacencia en nombre de la comunión luterana global por la existencia de este libro, y porque ahora ha sido traducido al castellano. Esto brinda la oportunidad a los miembros de la ILS de leer la historia de su iglesia en su propia lengua. Pero a la vez acerca a la ILS más a la comunión luterana latinoamericana para el intercambio de aprendizajes y reflexiones.

De acuerdo a la Biblia, la Iglesia es un misterio. Al contar su historia, muchos aspectos adquieren mayor claridad y resulta más fácil comprender a personas y sucesos. Pero aún así, esta historia sigue siendo misterio, pues sabemos que solamente por gracia la iglesia puede ser Iglesia de Dios. Esto también es válido para la ILS, una iglesia, por la cual junto a muchas hermanas y hermanos en todo el mundo damos gracias a Dios por su valiente testimonio, e imploramos las permanentes bendiciones de Dios para su futuro.

Rev. Dr. Kjell Nordstokke
Director
Departamento de Misión y Desarrollo
Federación Luterana Mundial
En el Día de Ascensión del año 2007



Introducción

La historia de la Iglesia Luterana Salvadoreña (ILS)[1] es la historia de la lucha por justicia social del pueblo salvadoreño en un país cuyo sistema social estaba basado en la subyugación y la explotación de la mayoría del pueblo. La constante opresión del pueblo salvadoreño llevó desde 1981 a 1992 a una de las guerras civiles más largas y sangrientas de América Latina, una guerra financiada de manera determinante por la ayuda económica y material prestada por la administración estadounidense a los gobernantes salvadoreños. Desde el inicio de la guerra, la ILS se posicionó junto al pueblo oprimido que luchaba por su liberación. A causa de ello, miembros de la iglesia fueron perseguidos, torturados y asesinados.

La historia de la ILS es también la historia de personas que, al igual que los miembros de otras iglesias protestantes de rápido crecimiento, optaron por un pensamiento y una acción religiosa que difieren del catolicismo establecido y dominante desde los tiempos coloniales. Mientras que la hegemonía católica sobre la sociedad se desmoronaba paulatinamente desde fines del siglo XIX, el protestantismo introducido a América Central desde los EE.UU. se expandía sucesivamente al ritmo de los cambios sociales y de los violentos conflictos y guerras. La misión luterana constituyó un aporte comparativamente tardío al pluralismo denominacional en El Salvador.

La conexión de la ILS con las demás iglesias protestantes y con la superpotencia del norte EE.UU. ha acompañado la historia de la iglesia desde su inicio. Misioneros de la Iglesia Luterana Sínodo de Missouri (*Lutheran Church – Missouri Synod,* de aquí en adelante LC-MS por sus siglas en inglés) estadounidense llegaron a Guatemala poco después de la Segunda Guerra Mundial. Desde allí, un distribuidor de Biblias originario de Nicaragua, que había sido bautista y que en Guatemala fue iniciado en las enseñanzas luteranas por los misioneros, viajó a una pequeña comunidad rural pentecostal en el este de El Salvador y habló allí de la iglesia luterana, de sus enseñanzas y su trabajo social. A esta visita le siguieron varias más, tanto del distribuidor de Biblias como de los misioneros de la LC-MS, durante las cuales el pastor local, que provenía de una iglesia evangelical, su esposa y otras personas más pasaron a convertirse en los primeros miembros luteranos. En 1952 formaron la primera congregación luterana salvadoreña en Pasaquina.

No es casualidad que la actividad misionera tanto luterana como de otras iglesias protestantes fuera exitosa en primer lugar en zonas rurales. La población rural era la que más sufría bajo la injusticia social y los cambios económicos. La concentración de la tierra en manos de algunos pocos ricos y la introducción de modernas técnicas de producción en la agricultura llevaron a una amplia erosión de las bases sociales y económicas de la población rural. La iglesia católica, que como institución religiosa dominante debía conciliar distintos intereses en la sociedad, no fue capaz de reaccionar de manera flexible a estos procesos de transformación social. Además, con la excepción de las comunidades católicas de base, se orientó en las necesidades de los estratos sociales superiores. Las iglesias protestantes, en cambio, hicieron posible una interpretación de los cimientos clásicos pero tambaleantes del mundo con la ayuda de un nuevo sistema religioso, y coadyuvaron a la formación de una orientación efectiva en la

[1] *El nombre oficial de la iglesia en el registro estatal de El Salvador es* Sínodo de las Iglesias de Confesión y Rito Luteranos. *En la iglesia, sin embargo, se ha impuesto el uso del nombre* Iglesia Luterana Salvadoreña *en vez de este nombre oficial. Este uso se adoptará también para el presente trabajo. En el índice de literatura se utiliza la forma abreviada común del nombre oficial,* Sínodo Luterano Salvadoreño, *SLS.*

vida de las personas. El cambio frecuente de una iglesia protestante a otra, que caracteriza la historia de muchos miembros de la ILS, refleja esta búsqueda de sistemas religiosos de interpretación que fueran sólidos, y de nuevas fuentes de formación de identidad.

En su trabajo misionero en América Central, los misioneros de la LC-MS se conectaron sobre todo con los grupos protestantes en la sociedad. Los miembros de congregaciones luteranas y los pastores nacionales de los primeros años habían sido en su mayoría cuáqueros, anglicanos, bautistas, pentecostales o evangélicos. En la iglesia luterana encontraron una iglesia en la cual la Biblia ocupaba un lugar central en el anuncio de la Buena Nueva según la tradición protestante, pero que a diferencia de muchas iglesias pentecostales se caracterizaba por una liturgia fija. Desde el inicio, los misioneros combinaron su trabajo misionero con un trabajo social intenso, lo que lo hacía especialmente atractivo para los segmentos sociales bajos del ámbito rural. Por esta razón, el umbral para hacerse miembro de la iglesia luterana era bajo para muchos protestantes provenientes de estos segmentos. Recién con el tiempo los misioneros y también los pastores nacionales lograron atraer miembros de un sector de la clase media urbana. Desde el inicio de la guerra civil, la ILS volvió claramente a ser una iglesia de clase social baja con un porcentaje alto de refugiados de guerra, pero siguió siendo una iglesia comparativamente pequeña.

La orientación de la iglesia luterana hacia sectores específicos de la población guarda relación con la orientación social de otras iglesias protestantes. Las distintas corrientes de tradición y formas sociales del protestantismo se propagaron en distintas clases sociales. La diferencia más significativa se dio entre las iglesias neopentecostales que se orientaban hacia los estratos sociales altos y medios, y las pequeñas iglesias pentecostales independientes, cuyos miembros provenían prácticamente sin excepción de la clase baja. Las iglesias históricas, a las cuales pertenecen aparte de los luteranos también los presbiterianos, los reformados, los anglicanos y parte de los bautistas, evidenciaban una orientación heterogénea. Mientras los anglicanos inicialmente solo se propagaron en los sectores sociales altos de las ciudades, los bautistas se ubicaron en la clase media y baja del país. Pero todas las iglesias pasaron por la experiencia que a raíz de las polarizaciones sociales de la guerra civil también su respectiva membresía se reducía a una sola clase social. Es decir, las iglesias no lograron permear barreras sociales y políticas. Por el contrario, contribuyeron a cimentar las polaridades sociales, las unas por su simpatía o identificación con los movimientos populares y de liberación, las otras por su colaboración con las élites políticas y militares.

El acercamiento de la ILS a las preocupaciones de los movimientos populares salvadoreños fue un proceso que se remonta a los primeros decenios del trabajo misionero de la LC-MS. La LC-MS, fundada en el siglo XIX por emigrantes alemanes imbuidos del espíritu neoluterano, tuvo al inicio de su trabajo misionero la convicción, al igual que la mayoría de las otras iglesias protestantes, que toda América Latina se encontraba en una situación social y religiosa desoladora, provocada por la iglesia católico-romana predominante. Por esta razón, se hacían proyecciones entusiastas en cuanto a las posibilidades para una misión confesional luterana, la cual se vinculaba con una fuerte conciencia de envío cultural y ético. Pero la actitud de la iglesia fue cambiando rápidamente, y la LC-MS pasó a ser una iglesia de misión que junto al trabajo de evangelización asumía una responsabilidad social, se abría a una cooperación con otras instituciones sociales y otras iglesias, y respetaba cada vez más la cultura latinoamericana existente. Así, por ejemplo, se construyeron escuelas y hospitales y se promovió la rápida constitución de un clero nacional, que fue preparado para su servicio pastoral en una institución ecuménica de estudios en México junto a bautistas, episcopales y metodistas. Por una parte, este desarrollo se fundamentó en un proceso de apertura teológico-científico y eclesiástico-político de la LC-MS en EE.UU. Por otra parte, el misionero dominante de los primeros decenios, Rev. Robert Gussick, representó una política misionera que apuntaba a la creación de iglesias nacionales autónomas e independientes. Luego de una breve oposición inicial, los demás misioneros de la primera generación también se sumaron a esta política misionera, con el resultado que en 1970 se fundara la ILS, la cual desde sus inicios fue dirigida por pastores nacionales. Cuando al poco tiempo y a causa de fuertes

disputas internas la LC-MS en los EE.UU. realizó un dramático giro hacia una postura anti-ecuménica y una política de misión directiva y comenzó a enviar a nuevos misioneros para la implantación de esta política, surgieron conflictos entre la iglesia nacional y la LC-MS.

Estos conflictos se profundizaron debido a la polarizada situación social en Guatemala y El Salvador. En ambos países hubo confrontaciones violentas que finalmente llevaron a guerras civiles. Mientras que los nuevos misioneros se mantuvieron fuera de todo compromiso político, algunos pastores nacionales y misioneros de la primera generación desarrollaron una conciencia política más allá del trabajo social y se identificaron progresivamente con los objetivos de las organizaciones de liberación. Este proceso comenzó en Guatemala y Panamá y continuó en El Salvador.

Desde inicios de los años 80, la ILS, bajo la dirección del Rev. Medardo Gómez quien luego sería su obispo, se perfiló como una iglesia fuertemente comprometida en el campo social y político que se posicionaba junto al pueblo salvadoreño. Este compromiso llevó a que la iglesia comenzara a sufrir persecución política por parte del gobierno y de los militares salvadoreños, pero al mismo tiempo recibiera gran reconocimiento nacional e internacional. Iglesias luteranas y de otras denominaciones, como también grupos de solidaridad en todo el mundo, solidarizaron con la ILS y financiaron el vasto trabajo social de la iglesia, que se preocupaba de manera flexible y centrada en las necesidades reales de los refugiados de guerra y los marginalizados. Por esta razón, la iglesia creció y se estableció como una fuerza que desde fines de los años 80 aportó de manera importante al proceso de paz en El Salvador.

El crecimiento rápido de la iglesia, su amplio programa social y su creciente importancia en la sociedad salvadoreña llevaron a la necesidad de ampliar y diferenciar los cargos en la iglesia. Pero como no había pastores académicamente formados, se designaron personas con dones espirituales y cualidades de liderazgo como "pastores laicos". En poco tiempo esta función fue asumida también por mujeres. Al mismo tiempo se estableció el obispado. Una consecuencia de este desarrollo fue la ruptura de las relaciones entre la LC-MS y la ILS. Otra consecuencia fue la intensificación de la cooperación ecuménica con diferentes iglesias tanto en El Salvador como en el extranjero, y la incorporación de la ILS a la Federación Luterana Mundial (FLM).

Los múltiples encuentros ecuménicos desafiaron a la ILS a comunicar su trabajo hacia afuera de manera reflexionada. Por esta razón, el Rev. Medardo Gómez sistematizó los hallazgos teológicos que habían surgido con las experiencias y la práctica de la iglesia y los amplió a una *Teología de la vida.* Según el Rev. Gómez, la *Teología de la Vida* es una evolución de la Teología de la Liberación, la cual a fines de los años ochenta había entrado en una profunda crisis, entre otras cosas debido al derrumbe del socialismo real en Europa del Este. Como reflexión de la práctica eclesiástica de la ILS, la *Teología de la Vida* buscaba dar nuevos impulsos y validar la continuada relevancia de la Teología de la Liberación para el presente y el futuro.

Hoy en día, unos diez años después de la guerra civil, la ILS se encuentra en una etapa de transición, en la cual debe asimilar distintos desarrollos: su emancipación de la iglesia misionera, la integración en la comunidad ecuménica mundial, los desafíos causados por los conflictos sociales y efectos negativos de la globalización, la disminución de los recursos financieros, el estancamiento en el crecimiento de la membresía, y todo esto frente al crecimiento de las iglesias pentecostales y neopentecostales. En el marco de estos desarrollos, la iglesia se esfuerza por definir su identidad como Iglesia Luterana en El Salvador de acuerdo a su contexto y su tradición.

El **objetivo de la presente investigación** es la recopilación y el análisis del proceso histórico de constitución en iglesia luterana, como también de la generación de una teología luterana contextual en El Salvador. Dado que hasta ahora no hay un análisis comparable, la investigación cierra un *vacío científico* en cuanto a la importancia del protestantismo en América Central.

Dos **razones** motivaron esta investigación. En primer lugar, el autor se interesó por la historia de la iglesia y su desarrollo teológico a raíz de su trabajo como pastor en la ILS y también como profesor en la *Universidad Luterana de El Salvador*.[2] En segundo lugar, desde hace cierto tiempo existe en la misma ILS el deseo de trabajar y reflexionar sobre la propia historia. Para el cincuentenario de la presencia luterana en El Salvador en el año 2002 se volvió a expresar este deseo, vinculándolo a la esperanza que tal proyecto pudiera ayudar a la ILS a crecer como iglesia y fortalecer su identidad luterana.[3] Dado que este proyecto no pudo concretarse por falta de recursos, muchos miembros y la presidencia de la ILS acogieron de forma muy positiva el interés del autor por un trabajo sobre la historia y la teología de la ILS, apoyando activamente su trabajo a través del acceso a fuentes y archivos que se encontraban en la oficina central de la iglesia y en las congregaciones, y mediante su disposición a conceder entrevistas y sostener conversaciones. La descripción detallada de los eventos históricos, la mención de personas como también el recuento de biografías se debe a la petición de la iglesia de brindar una imagen lo más completa posible.

Debido a la estrecha relación de la ILS con los demás actores protestantes, fue necesario para la **exposición y estructuración** del presente trabajo que el análisis de la ILS fuera precedido por una investigación sobre el protestantismo en El Salvador. Hasta hoy, tal investigación para El Salvador no existe.[4] Por esta razón, en la *Parte I* se investiga el protestantismo en El Salvador bajo aspectos tipológicos, sociológicos, históricos y teológicos. *Esta parte de la investigación sostiene que el crecimiento del protestantismo tuvo una directa relación con los cambios sociales y políticos como también con las anomias sociales en El Salvador.* Se incluye también en la investigación a la iglesia católica, y consiguientemente al movimiento católico de base como fuerza religiosa determinante. Debido a que se puede hacer referencia a otras investigaciones para estos efectos,[5] su presentación es más bien escueta. Sobre la base de los conocimientos adquiridos en la primera parte, se investigan en las siguientes partes del trabajo los procesos de interacción de la ILS con otras iglesias protestantes, con la iglesia católica como también con otros actores sociales, y el perfil especial de la ILS.

La *Parte II* inicia con una investigación de la LC-MS como iglesia madre que marcó en forma decisiva el desarrollo de la ILS en los primeros decenios. Una mirada diferenciada de la historia de la LC-MS posibilita por un lado revelar la influencia de la LC-MS sobre la ILS, y facilita, por otro lado, la comprensión de las razones de la ruptura entre las dos iglesias. *En esta parte de la investigación se sostiene que la ruptura entre las iglesias fue provocada por la LC-MS, cuando ésta desde los años setenta se volvía a acercar a posiciones extremadamente conservadoras, diferenciándose de las posiciones que había mantenido al inicio de su trabajo misionero.*

Una adecuada presentación de la historia de la ILS también debe tomar en cuenta el contexto centro- y sudamericano. El proceso de formación como iglesia de la ILS estuvo relacionado estrechamente con los desarrollos de las iglesias y congregaciones luteranas en los países vecinos, donde ocurrían cambios socia-

---

2 *Véase Jahnel, 2001*

3 *Véase Rodríguez de Herrera, 2001, p. 187*

4 *Existen solamente investigaciones globales sobre el protestantismo en América Central, en las cuales se toca sólo en forma marginal la situación salvadoreña. Véase para el estado de la investigación sobre el protestantismo en América Central las bibliografías en el capítulo 1.2.*

5 *Véase para la literatura sobre la iglesia católica en El Salvador abajo capítulo 1.2.3.3.*



Precursores de la Iglesia Luterana en Centroamérica.

les dramáticos similares a los de El Salvador. Pero incluso más allá de las fronteras de Centroamérica, las congregaciones mantenían contacto con las iglesias luteranas en América del Sur, que contrariamente a la ILS se formaron con la llegada de inmigrantes luteranos europeos. Aunque la ILS, como también las restantes iglesias y congregaciones luteranas en Centroamérica surgidas de la misión estuvieron expuestas a procesos y dinámicas muy distintos, a todas las iglesias luteranas en América Latina les fue común su ubicación en sociedades en las cuales la mayoría del pueblo era marginalizado y arrinconado en condiciones de vida anómicas. Esta noción llevó a las iglesias luteranas de Latinoamérica a aproximarse entre sí.

En suma, en la *Parte II* se verifica la tesis sobre la relación entre el crecimiento del protestantismo y los cambios sociales, y el desarrollo histórico de la ILS. El *período de investigación* del presente trabajo culmina con el fin de la guerra civil en 1992, pues el proceso de transición y de reorientación en que se encuentran tanto la ILS como la sociedad salvadoreña desde entonces no ha concluido. Por lo tanto, los desarrollos de los últimos 10 años sólo se presentan en un breve complemento.

En la *Parte III* se analiza la *Teología de la Vida* del Rev. Medardo Gómez, una construcción sistemático-teológica surgida de la historia y del contexto de la ILS y que hasta el momento apenas ha sido reconocida fuera de El Salvador. El presente análisis desea contrarrestar este déficit. Además, la *Teología de la Vida* como testimonio auténtico de teología luterana en El Salvador es parte de la historia de la ILS y por lo tanto debe ser considerada dentro de una investigación sobre la ILS. Dado que la *Teología de la Vida* se asume a sí misma como evolución de la Teología de la Liberación, la investigación se apoya también en otros conceptos de la Teología de la Liberación.

Las reflexiones desarrolladas en la *Parte Final* del trabajo apuntan a alimentar el proceso de esclarecer la identidad luterana en El Salvador y a iniciar un diálogo ecuménico con las experiencias de la ILS. Las reflexiones teológicas se desarrollan siguiendo la tradición teológica luterana, para así dar adecuada cabida a la comprensión que la ILS tiene de sí misma como iglesia luterana. Adicionalmente, la *Parte Final* señala perspectivas para el diálogo, tanto con la iglesia católica como con las iglesias pentecostales, que son el movimiento protestante más dinámico en El Salvador y en toda Latinoamérica.

Gracias a la estrecha colaboración con la iglesia y con congregaciones en El Salvador, al trabajo de investigación en archivos, como a la actitud abierta de antiguos misioneros de la LC-MS, el autor ha podido acceder a **fuentes** importantes. Estas son *fuentes escritas* como por ejemplo las actas de los sínodos de la ILS, *videos* sobre acciones de repatriación y otros proyectos sociales de la iglesia como también *grabaciones* de una conferencia de antiguos misioneros y pastores de Centroamérica que se realizó en 1996 en Austin, Texas.[6] No obstante, las fuentes tienen lagunas debido a que durante la guerra civil se perdieron documentos, ya sea a causa de atentados de bomba en contra de instituciones de la iglesia, o a causa de la destrucción de material supuestamente subversivo. Como el autor además no tuvo acceso a los archivos del Departamento de Misión de la LC-MS y sólo pudo acceder a la Biblioteca Concordia de la LC-MS en Saint Louis, Missouri, las fuentes para el presente trabajo fueron ampliadas a través de una **investigación de campo** propia.[7]

En el centro de esta investigación de campo se encuentran las *entrevistas abiertas* levemente estructuradas, siguiendo los criterios de la investigación de historia oral.[8] Aparte de estas entrevistas, que fueron grabadas y enseguida transcritas, el autor obtuvo informaciones y datos adicionales a partir de *conversaciones* de las

---

6 *Véase para las fuentes y archivos las indicaciones en el registro de fuentes al final.*

7 *Adicionalmente, Diethelm Meißner puso a disposición del autor cinco entrevistas con colaboradores y colaboradoras de la ILS que había realizado en el marco de su trabajo de investigación sobre el movimiento católico de base en El Salvador. Véase Meißner, 2003*

cuales se realizaron registros. Todas las entrevistas y conversaciones son *entrevistas* o bien *conversaciones con expertos*. Según Meuser y Nagel[9] se consideran expertas a las personas que tuvieron o bien tienen cargos en la misión de la LC-MS y en la iglesia, o que tienen o tuvieron acceso privilegiado a informaciones sobre grupos de personas o procesos de toma de decisión.[10] No son las biografías de personas específicas las que se hallan en primer plano,[11] sino sus experiencias con la misión e iglesia luterana en El Salvador. Al momento de elegir a las 23 personas para las entrevistas y 20 para las conversaciones[12] se cuidó que ellas tuvieran relación con la misión y la iglesia en decenios diferentes y desde ángulos distintos. Como la ILS es una iglesia joven y el período de investigación coincide con la historia actual, la investigación de campo produjo mucho material nuevo que puede ser investigado científicamente.

La base de fuentes fue extendida adicionalmente por el hecho que el antiguo misionero de la LC-MS, Rev. Kenneth Mahler, le concedió al autor acceso a su archivo privado. En su archivo guarda copias de muchos documentos importantes del Departamento de Misión de la LC-MS más otras fuentes.[13]

Metodológicamente, la presentación sociológica, histórica y teológica de la presente investigación se orienta en los procedimientos fenomenológicos e interdisciplinarios que se utilizan comúnmente en la ciencia de la misión y de la religión. Según Werner Ustorf, la ciencia de la misión tiene en ello "una función comunicativa, servidora, su material son procesos históricos de inculturación y transformación cristianas (...). Cristiandad significa cristiandad culturalmente policéntrica, en la cual la historia de origen europea domina cada vez menos".[14] El luteranismo también está sujeto a estos procesos de transformación, lo cual significa que el luteranismo mundial sólo puede ser descrito adecuadamente cuando se hace de manera policéntrica. En el caso de la ILS, se produjo un proceso de intercambio entre los seguidores del luteranismo configurado por un sistema cultural arraigado en los EE.UU. y transportado desde Europa del Norte, y la cultura latinoamericana. Por esta razón cambiaron también el luteranismo y la religiosidad luterana; se produjo un proceso de *latinoamericanización*[15] o bien de *salvadorianización del luteranismo.*

En concordancia con una historiografía de la misión policéntricamente enfocada, la presente investigación desea reconocer y destacar la dinámica y la particularidad de la ILS. El autor abriga además la esperanza que la traducción de la investigación al castellano servirá para fomentar la discusión en El Salvador.

---

8 *Para el trabajo con* entrevistas abiertas *levemente estructuradas en Centroamérica, Véase en extenso Schäfer, 1992, p. 29 ss.*

9 *Véase Meuser/Nagel, 1991, p. 443 ss.*

10 *Una desventaja de las entrevistas a expertos es el hecho que los funcionarios ocupan un lugar más destacado que los miembros de congregaciones.*

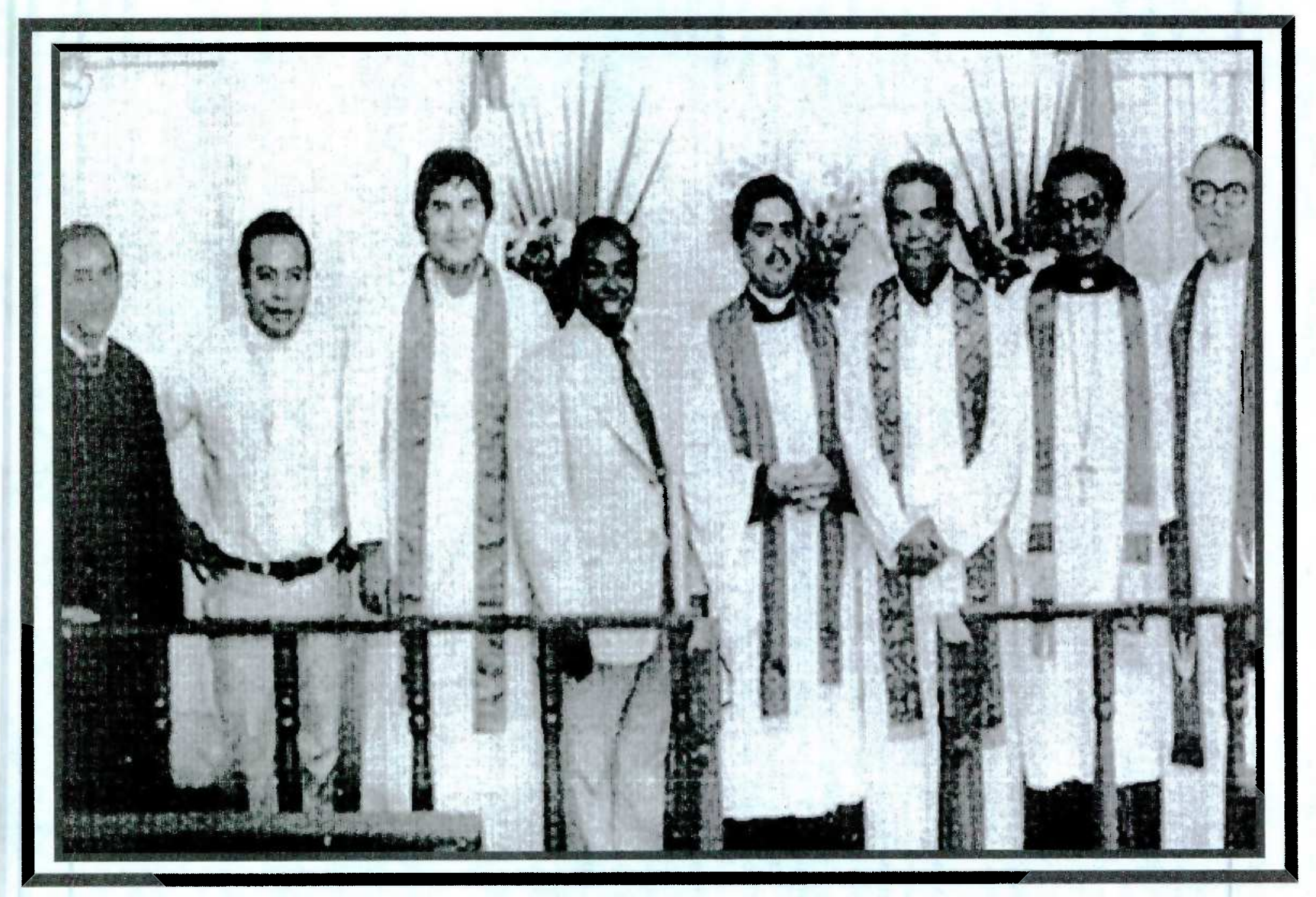
11 *Se entiende por sí mismo que también se incluyen aspectos biográficos en las entrevistas.*

12 *Según Fuchs, basta una cantidad de 10 a 30 entrevistas para una muestra saturada. Véase Fuchs, 1984, p. 229s.*

13 *Para facilitar la recepción de este trabajo en el ámbito latinoamericano, todas las citas originales en inglés o alemán han sido traducidas al castellano. Las notas al pie de página permiten identificar estas traducciones y ubicar las fuentes originales.*

14 *Ustorf, 1994, p. 135.*

15 *Para el concepto de* latinoamericanización del luteranismo *Véase Spliesgart, 2003, p. 2ss. Spliesgart, quien se encuentra escribiendo su trabajo de cátedra con el título "La aculturación como protestantismo de inmigración. El ejemplo de las congregaciones de habla alemana en Brasil Central 1819-1890", se orienta en su concepto de la latinoamericanización esencialmente en las teorías sobre la aculturación según el criterio desarrollado por Dupront y Devereux, y aplicadas entre otras en la etnología. Véase Hettlage, 1989, p. 5s.*



Pasaquina, 25 Aniversario de la Iglesia.
De izquierda a derecha: Reverendos Mauro Recinos, Medardo Ernesto Gómez, Moises Méndez, Bonifacio Romero Miguel Angel Fernández, Ciro Mejía, David Ernesto Fernández y Roberto Gussick.

Primera parte
Protestantismo en El Salvador: una investigación tipológica, sociológica, histórica y teológica

1. Protestantismo y sociedad en El Salvador

La historia de la *Iglesia Luterana Salvadoreña* está estrechamente vinculada con el desarrollo de las demás iglesias y sociedades misioneras protestantes en Centroamérica. Debido a que resulta imposible investigar en este trabajo al protestantismo en Centroamérica en su totalidad, se ha optado por la presentación del desarrollo típico del protestantismo centroamericano en el marco de desarrollos sociales y políticos, basado en el ejemplo de El Salvador. También se considera el desarrollo de la iglesia católica como principal actor eclesiástico y religioso en Centroamérica.

Para poder analizar sistemáticamente las diferencias entre las distintas corrientes protestantes en el contexto de la sociedad e historia salvadoreñas, la investigación se basa en una tipificación del protestantismo en Centroamérica de amplio uso y que se presenta a continuación.

1.1 Tipos del protestantismo en Centroamérica

El teólogo y sociólogo de la religión Heinrich Schäfer desarrolló un modelo de tipos ideales en el cual identifica cinco tipos importantes del protestantismo en Centroamérica.[16] Su análisis se orienta en el modelo propuesto por Christian Lalive d'Epinay para el protestantismo en Chile y Argentina,[17] el cual representa una evolución aplicada al contexto sudamericano de un modelo desarrollado por William S. Bainbridge y Rodney Stark para la tipificación de los grupos protestantes en los EE.UU.[18] El hecho que el protestantismo en la región austral de Sudamérica esté fuertemente marcado por iglesias inmigrantes llevó a Lalive a diferenciar en su modelo entre "Protestantisme ethnique" (protestantismo de inmigración) y "Protestantisme de conversion"[19] (protestantismo de misión). Pero como el protestantismo centroamericano se remonta, salvo contadas excepciones, a la misión de iglesias estadounidenses, Schäfer no acogió esta diferenciación, sino elaboró su propio modelo que refleja adecuadamente el desarrollo típico y la situación de las iglesias protestantes en Centroamérica y hace posible su clasificación.[20]

Schäfer desarrolla un modelo bidimensional que estructura el campo del protestantismo en Centroamérica a lo largo de dos coordenadas: una coordenada teológica (abscisa) y una coordenada orientada en la forma social de la iglesia (ordenada). En la abscisa de este sistema de coordenadas Schäfer ubica como

---

[16] *Véase para lo siguiente y para la extensa explicación del modelo, Schäfer, 1992, p. 90ss. La tipología presentada por Schäfer ha pasados por varias versiones anteriores que han sido publicadas y/o reimpresas en distintos lugares. Véase especialmente Schäfer, 1989a; 1989b; 1989c.*

[17] *Véase Lalive, 1975, p.104ss.*

[18] *Para el modelo de Bainbridge y Stark véase abajo capítulo 2.1. Lalive acoge además los trabajos de Milton Yinger y su diferenciación del modelo de Bainbridge y Stark. Véase Yinger, 1971.*

[19] *Lalive, 1975, p. 113.*

[20] *Las iglesias que en Centroamérica no se remontan a la misión estadounidense tienen sus raíces en el trabajo misionero de sociedades misioneras británicas que llegaron a Centroamérica en el marco de la colonización británica durante los siglos XVIII y XIX. Hoy en día, sin embargo, estas iglesias son muy pequeñas. La única iglesia explícitamente étnica en Centroamérica es la* Moravian Church *(Iglesia Morava) en la costa oriental de Nicaragua entre los indígenas Miskitu. Pero ella no se remonta a la inmigración, sino al trabajo misionero de la sociedad de los hermanos moravos.*

variables los cuatro tipos principales del protestantismo estadounidense, de los cuales surgieron en gran parte las iglesias protestantes en Centroamérica: el *protestantismo histórico*, el *evangelicalismo*[21], el *movimiento pentecostal* y el *movimiento neopentecostal*[22]. Schäfer describe estos cuatro tipos del protestantismo estadounidense en su forma ideal como diferentes variables de un continuo teológico entre la interpretación objetivista y la interpretación subjetivista de la mediación de la gracia divina.[23]

En uno de los polos de este continuo se encuentra el tipo ideal del *protestantismo histórico,* el cual representa a la iglesia que enseña que la gracia divina es una posesión objetiva de la iglesia y es mediada a los fieles a través del ministerio. En el otro polo del continuo se ubica el tipo ideal del *neopentecostalismo* que representa una iglesia que enseña que la gracia divina es mediada en forma netamente subjetiva, a través de la experiencia religiosa. El *evangelicalismo* y el *movimiento pentecostal* representan formas intermedias, en la que la mediación de la gracia divina se enseña cada vez menos como acontecimiento objetivo y cada vez más como acontecimiento subjetivo.

Tipos del protestantismo centroamericano Corrientes teológicas y formas sociales					
	objetivo	Mediación de la gracia divina			subjetivo
fuerte		Protestantismo histórico	Protestantismo evangelical	Movimiento pentecostal	Movimiento carismático
	Denominación	A			
Institucionalización	Agrupación religiosa establecida (secta Sstablecida)		B	C	D
débil	Agrupación religiosa (secta)			C'	
	A: denominaciones históricas B: agrupaciones evangelicales establecidas (sectas evangelicales establecidas) C: agrupaciones pentecostales establecidas (sectas pentecostales establecidas) C': agrupaciones pentecostales (sectas pentecostales) D: agrupaciones neopentecostales establecidas (sectas neopentecostales establecidas)				

Tabla: Tipos del protestantismo centroamericano según Heinrich Schäfer.[24]

---

21 *Schäfer usa el término evangelicalismo como nomenclatura para distintas corrientes tradicionales del protestantismo, movimiento de santificación, evangelicalismo tradicional, fundamentalismo. Véase Schäfer, 1992, p. 43ss.*

22 *En su tipología de 1992, Schäfer habla del „movimiento carismático". En otros trabajos (p.ej. Schäfer, 2002) utiliza en su lugar el concepto "movimiento neopentecostal". Dado que este último es el concepto comúnmente utilizado en la ciencia, se aplica también en el presente trabajo.*

23 *Schäfer construye distintos criterios con las cuales se puede examinar la respectiva enseñanza de la mediación de la gracia divina clasificándola como de carácter más bien objetivo o más bien subjetivo. El primer criterio es a) el enfoque central de la enseñanza de una determinada iglesia, pues a partir de este enfoque también es posible inferir el concepto de la mediación de la gracia divina que predomina en la iglesia. Consiguientemente, en un primer grupo de criterios se examina la mediación de la gracia divina a los fieles (relación de la iglesia con Dios), y con los criterios siguientes se constata una tendencia hacia un concepto subjetivista de la mediación de la gracia divina; b) si dentro de la escatología se persigue más bien un concepto milenarista; c) si el acento de la enseñanza de la iglesia está en la pneumatología; d) si en el culto aumentan manifestaciones extáticas participativas; e) si la autoridad de la Biblia como instrumento de legitimación eclesiástica se fundamenta más bien de forma legalística o incluso carismática (por obra del Espíritu Santo). En un segundo grupo de criterios se examina la mediación de la gracia divina hacia el mundo (relación con el mundo). Allí se constata la tendencia hacia un concepto subjetivista de la mediación de la gracia divina, si una iglesia f) persigue un concepto de misión conversionista y g) en su ética social y política se preocupa más de intereses particulares ya sea de la iglesia como institución o de individuos, que de intereses sociales comunes. Véase Schäfer, 1992, p. 95ss.*

24 *Véase Schäfer, 1992, p. 107*

En la ordenada del sistema de coordenadas que se considera como un continuo con una tensión de distinta intensidad entre iglesia y sociedad, Schäfer establece tres formas sociales de iglesia diferentes como variables: *Denominación, agrupación religiosa establecida (secta establecida)* y *agrupación religiosa (secta)*[25]. Como tipos ideales, estas tres variables representan tres formas sociales de iglesia, las cuales demuestran distintos grados de institucionalización y que reflejan distintas formas de tensión con la sociedad. Uno de los polos de la ordenada diseñada como continuo, la *denominación*, representa entonces un tipo de forma social eclesiástica altamente institucionalizada, que mantiene una tensión de poca consideración con la sociedad. El otro polo, sin embargo, la *secta*, representa un tipo de forma social eclesiástica poco institucionalizada que se encuentra en una fuerte tensión con la sociedad. Entre estos dos polos se sitúa el tipo de la *agrupación religiosa establecida*, que se encuentra en una tensión relativamente alta con la sociedad.

Cruzando las diferentes variables en el sistema de coordenadas resultan entonces doce posibles tipos ideales de grupos religiosos dentro de las cuales pueden ser clasificadas las iglesias protestantes en Centroamérica. Sin embargo, estos tipos ideales, al igual que las variables, no son reflejo de la realidad, sino deben entenderse como unidades de medida que permiten relacionar las diferentes iglesias protestantes entre sí. El modelo facilita entonces una visión integral de tipos ideales en el campo protestante en Centroamérica y posibilita el desarrollo de hipótesis sobre las diferentes iglesias y la medición de su relación con las demás iglesias.

En una nueva investigación analítica disposicional que fija su atención en la situación actual del protestantismo, Schäfer llega a observaciones complementarias sobre el protestantismo en Centroamérica.[26] En su investigación, constata tres tipos de movimientos en el campo protestante centroamericano desde mediados de los años ochenta:

"En primer lugar aquellos que persiguen una política de identidad defensiva, retirándose de relaciones de acción social; en segundo lugar los movimientos que intentan impedir la movilidad hacia abajo de sus miembros a través de la conservación del *status quo* social; y en tercer lugar aquellos que impulsan estrategias ofensivas de movilización religiosa-política para mejorar el estatus. Estos últimos se diferencian además en dos grupos importantes: la clase social media alta modernizadora con enfoque neoliberal y la clase obrera organizada con perspectiva social-reformadora o bien socialista."[27]

Los resultados de este nuevo análisis son considerados en la caracterización tipológica siguiente, dado que de esta manera se puede obtener una visión de los nuevos desarrollos del protestantismo en Centroamérica desde los años ochenta.

De acuerdo a los supuestos teóricos descritos, de los doce tipos de protestantismo posibles dentro del sistema de coordenadas de tipo ideal, en Centroamérica se pueden identificar cinco de ellos de especial importancia:[28]

---

25 *Para prevenir la lectura polémica de la palabra „secta", Schäfer reemplaza este término que es correcto en el sentido religioso-sociológico por el término „agrupación religiosa". Véase Schäfer, 1992, p. 103, observación 30. Para una mayor claridad y para facilitar mejor la comparación con otros trabajos científicos se usa aquí el término „secta" entre paréntesis.*

26 *Véase para esto y lo siguiente Schäfer, 2002*

27 *Original alemán, en Schäfer, 2002, p.8s., cursiva en el original.*

28 *Aparte de estos cinco tipos más importantes, Schäfer menciona otros tres de menor importancia en Centroamérica, la* agrupación establecida *en el* protestantismo histórico, *la* agrupación evangelical *y la* agrupación neopentecostal. *Véase Schäfer, 1992, p. 109s.*

A) Las *denominaciones históricas* se remontan a la misión de sus iglesias madre en los EE.UU, se encuentran en baja tensión con su medio y representan un concepto más bien objetivista de la mediación de la gracia divina, orientado en las acciones del ministerio eclesiástico. Entre los miembros de la iglesia se encuentran representadas tanto las clases bajas del país como la clase media. Dado que esta última tiene en general una influencia mayor sobre la orientación teológica y eclesiástica de la iglesia y fomenta más bien el espíritu científico de la formación del clero y de la teología, se producen fácilmente tensiones con los intereses religiosos de los miembros de las clases sociales inferiores. Estas iglesias son hoy en día en su mayoría de izquierda liberal, están abiertas al ecumenismo y orientadas hacia la Teología de la Liberación, y a menudo han sabido sacar provecho de la crisis de los años ochenta ocasionada por las guerras como una oportunidad para generar cambios sociales. Orientándose en el concepto teológico central de la "justicia", buscan crear una sociedad justa a través de la acción solidaria, la realización de tareas sociales (por ejemplo a través de la fundación de organizaciones sociales no gubernamentales), la participación activa en el proceso de paz, pero en parte también a través de la participación en la lucha revolucionaria. Prototipos son: *Asociación Bautista de El Salvador, Federación Bautista de El Salvador (American Baptist Home Mission Society), Iglesia Luterana Salvadoreña (Lutheran Church-Missouri Synod), Iglesia Episcopal de El Salvador (Protestant Episcopal Church in the USA), Iglesia Reformada de El Salvador (Christian Reformed Church).*

B) Las *agrupaciones evangelicales establecidas (sectas evangelicales establecidas)* se remontan a la misión de las respectivas iglesias y sociedades misioneras libres de los EE.UU. y se ubican sobre todo en la clase baja y la clase media tradicional. A causa de sus enseñanzas dualistas – separación estricta de iglesia y mundo como también la demanda de una conversión religiosa (renacer) – se encuentran en tensión con la sociedad, pero permiten la integración de sectores de la pequeña burguesía decididamente conservadores. Debido a que la crisis social de los años ochenta fue experimentada sobre todo entre los miembros de la clase media tradicional como una decadencia social, estas agrupaciones reaccionaron en el ámbito religioso y social con el intento de asegurar su estado.[29]
"La disposición religiosa central de estos actores es entonces aquella de la verdad eterna invariable, firmemente arraigada en las Sagradas Escrituras, practicada según códigos de comportamiento rígidos, celebrada en sermones aburridos y cultivada en el museo de una pretendida superioridad moral y teológica."[30]
Esta disposición se manifestó en la producción de escritos religiosos y de programas de radio como también en la fundación de escuelas bíblicas propias. Desde un punto de vista político estas iglesias tienen afinidad con los partidos ultra conservadores. Prototipos son: *Iglesia Centroamericana (Central American Mission), Iglesia del Nazareno (Church of the Nazarene), Alianza Cristiana y Misionera (Christian and Missionary Alliance).*

C) Las *agrupaciones pentecostales establecidas (sectas pentecostales establecidas)* se remontan por un lado a la misión de las respectivas iglesias estadounidenses, por otro lado se forman de manera creciente a partir de escisiones de las iglesias misioneras pentecostales. Los miembros provienen en gran parte de los sectores sociales bajos. Solamente a partir de los años setenta se distingue una progresiva presencia de la clase media con tendencia arribista. El concepto subjetivista de la mediación de la gracia divina se encuentra en estas iglesias sobre todo en la presencia del Espíritu ligada a una experiencia subjetiva, en la glosolalia y en el concepto dualista de mundo e iglesia. No obstante, este dualismo estricto es relativizado por una progresiva institucionalización y un creciente establecimiento social de la iglesia como también por su creciente relación hacia la sociedad a través de un trabajo misionero intenso. En el tiempo de las guerras de los años ochenta, muchos miembros de las agrupaciones pentecostales establecidas compensaron el dolor producto de un

---

[29] *Algunas de las iglesias pentecostales tradicionales reaccionan desde mediados de los años ochenta de manera muy parecida a la de las iglesias evangelicales. Véase Schäfer, 2002, p. 12.*

[30] *Original alemán en, Schäfer, 2002, p. 13.*

sentimiento de impotencia y la resultante pérdida de autoestima con la interpretación de los eventos como signos del pronto retorno de Cristo. Dado que con el retorno de Cristo también se relacionaba el arrebatamiento de la iglesia y de sus miembros al cielo, para lo cual los fieles debían prepararse, muchos hombres y mujeres reaccionaron refugiándose en la vida eclesiástica lo que significaba asistir a menudo a la iglesia, comprometerse intensamente con la congregación, abstenerse de política, alcohol, etc. Esta "preparación para un pronto arrebatamiento *del* mundo construye – ¡de manera inadvertida pero a la vez percibida!- las condiciones para la sobrevivencia de la crisis *en* el mundo con dignidad"[31]. Prototipos son: *Asamblea de Dios (Assemblies of God), Iglesia de Dios (Church of God – Cleveland), Iglesia del Evangelio Cuadrangular (Church of Foursquare Gospel), Iglesia Príncipe de Paz (escisión de Asambleas de Dios).*

D) Las *agrupaciones pentecostales (sectas pentecostales)* se formaron a partir de la fragmentación de distintas iglesias, pero en especial de las agrupaciones pentecostales establecidas, y están presentes sobre todo en los segmentos sociales bajos. Son grupos pequeños, mínimamente institucionalizados, que se definen como agrupación diferenciada del "mundo" y que representan en la glosolalia un concepto subjetivista de la mediación de la gracia. La crisis de los años ochenta fue asimilada por ellos de una manera parecida a la de las agrupaciones pentecostales establecidas, Prototipos son: *Asociación Evangélica Pentecostés Buenas Nuevas, Ágape, Iglesia Fe y Esperanza.*

E) Las *agrupaciones neopentecostales establecidas (sectas neopentecostales establecidas)* se remontan a iglesias neopentecostales en los EE.UU, o se forman a partir de descisiones de diferentes iglesias, parcialmente vinculadas a impulsos provenientes de organizaciones misioneras neopentecostales. Los miembros de estas iglesias provienen de la clase social alta y la nueva clase media, muchas veces con múltiples contactos comerciales hacia los EE.UU., lo que contribuye por un lado a una fuerte relación con el movimiento neopentecostal en los EE.UU. y posibilita por otro lado la autonomía financiera de las iglesias. Con ello, se fomenta además una alta profesionalización y diferenciación de la burocracia y de la propaganda religiosa, en tanto que el control de la iglesia queda normalmente en manos de un líder carismático. Conforme a sus intereses neoliberales, estas iglesias se abren a la sociedad en aquellos sectores donde pueden fomentar sus intereses, pero mantienen las formas pentecostales tradicionales de la mediación subjetiva de la gracia divina. Los miembros de estas iglesias neopentecostales asimilaron la crisis de los años ochenta de manera radicalmente distinta a la de las iglesias pentecostales. No se propagaba la prescindencia social, sino una intervención directa en la sociedad según un concepto postmilenario de la "construcción de un estado de Dios teocrático de tinte cristiano-fundamentalista como el Reino de Dios en la tierra"[32]. Según la lógica de la "guerra espiritual" el estado crítico de la sociedad fue interpretado como ataque de demonios que sólo podían ser vencidos con la ayuda de exorcismos. Con la fundación de un "ejército cristiano", como también a través de la influencia sobre la política y de la propaganda a través de los medios, se buscó exorcizar a los demonios de la violencia de derecha y de izquierda, de la corrupción, de los sindicatos y otros. Con el término de las guerras en los años noventa, la lógica de la "guerra espiritual" perdió su plausibilidad y fue reemplazada en las iglesias neopentecostales por el "evangelio de la prosperidad", lo que llevó a que las iglesias se volvieran cada vez más interesantes para los sectores medios, que en ello vieron una realización de sus demandas.[33] Prototipos son: *El Verbo (Gospel Outreach), Tabernáculo Bíblico Bautista "Amigos de Dios", Lluvias de Gracia, Misión Cristiana Elim.*

---

31 *Original alemán en, Schäfer, 2002, p. 9s. Cursiva en el original.*
32 *Original alemán en, Schäfer, 2002, p.11.*
33 *Véase Braungart, 1995, p. 50ss.*

1.2 El surgimiento del protestantismo en El Salvador[34]

Sobre la base de esta tipología se examinará en lo siguiente el desarrollo histórico del protestantismo salvadoreño en su compleja interacción con factores económicos, políticos, sociales, culturales y eclesiásticos.[35] Tomando en consideración el conjunto del protestantismo centroamericano, se pueden diferenciar tres épocas del protestantismo en El Salvador:[36]

a. la primera época del protestantismo colonial y de las sociedades bíblicas de 1815 hasta 1896;
b. la segunda época de la misión protestante y de la crisis social de 1896 hasta 1969;
c. la tercera época del crecimiento del protestantismo entre resistencia y conformismo desde 1970.

Esta investigación culmina con el tratado de paz del año 1992, que marcó el fin de la guerra civil de doce años en El Salvador. Los cambios en los marcos sociales y políticos generados desde la firma del tratado de paz han impulsado procesos de transformación en todos los actores sociales del país, procesos que hasta el momento no están concluidos. Las iglesias protestantes también se encuentran en una fase de transición, en la cual deben asimilar su historia y reorientarse en una sociedad en procesos de cambio. Un análisis crítico de esta situación de transición que se encuentra expuesta a constantes cambios sobrepasaría el marco de este trabajo, por lo cual se tocará solamente de forma marginal.

1.2.1 La primera época: Las sociedades bíblicas (1815-1896)

1.2.1.1 Colonización y misión cristiana en Centroamérica

El trabajo misionero católico en Centroamérica estuvo estrechamente ligado al imperio colonial español. Con ello, "indudablemente el avance de la cristianizaciòn dependió casi exclusivamente del avance y consolidación de la conquista militar."[37] Cuando los conquistadores españoles bajo el mando de Pedro de Alvarado avasallaron en el año 1525 en una tercera arremetida Cuscatlán, nombre con el cual los indígenas se referían a la región del actual El Salvador, fueron acompañados por sacerdotes católicos, quienes fueron los encargados del cuidado de los colonizadores y del trabajo misionero entre los indígenas Pipiles y Lenca. Así, la colonización y la misión durante los siglos siguientes llegaron a ser un proyecto común de los poderes seculares y eclesiásticos, garantizado por el patronato eclesiástico de los reyes ibéricos.[38]

---

34 *Para el protestantismo en Centroamérica es útil referirse entre otros a los trabajos siguientes, Holland, 2002; Schäfer, 2002; Cleary, 2000; Monroy, 1996; Hallum, 1996; Cruz, 1996; Steigenga, 1996; Coleman/ Aguilar/Sandoval/Steigenga, 1993; Schäfer, 1992; Crahan, 1992; Bastian, 1995; Bastian, 1994; Garrard-Burnett/Stoll, 1993; Samandú, 1991; Ballin, 1990; Berryman, 1989; Schäfer, 1989a; Schäfer, 1989d; Müller-Monning, 1989; Recio/Lara/Azucena, 1989; Valderrey, 1985; Nelson, 1985a; Nelson, 1985b; Nelson, 1985c; Nelson, 1985d; Nelson, 1985e; Nelson, 1982; Holland, 1981; Palacios, 1981. Para el protestantismo en El Salvador y sus respectivas épocas se hará referencia a diferentes trabajos que serán mencionados en los respectivos lugares.*

35 *La siguiente presentación de la historia y sociedad de El Salvador se basa en, Piedra, 2000; Keen/ Haynes, 2000; Cardenal, 2000; Krennerich, 2000; Fischer-Bollin, 1999; Woodward, 1999; Peñate, 1998a; Peñate,1998b; Krennerich, 1996; Krämer, 1996; Monroy, 1996; Bastian, 1995; Galindo, 1994; Armstrong/ Rubin, 1982; Prien, 1978, p. 489ss. Véase para la interdependencia de economía, cultura y religión en Centroamérica las reflexiones del sociólogo Daniel Camacho, 1979.*

36 *Esta división en épocas se formula siguiendo a Jean-Pierre Bastian, quien postula en forma parecida tres épocas para el protestantismo en toda Latinoamérica. Véase Bastian, 1995, p.27.*

37 *Cardenal, 1985, p. 21.*

38 *Muchas órdenes religiosas, en especial los dominicanos, y clérigos rechazaban una misión coercitiva y se comprometieron con los derechos de la población indígena, pero fracasaron generalmente ante la resistencia de los potentados coloniales seculares y eclesiásticos.*

Los españoles incorporaron a El Salvador al Capitanado General Guatemala en el año 1542. Anteriormente, en 1534, el Vaticano le confirió a Centroamérica el estatus de diócesis con el nombre de Guatemala. Debido a la permanente falta de sacerdotes, la población indígena misionada se acostumbró muy luego a organizar su vida religiosa de forma autónoma. Esto llevó a la conservación de muchas costumbres religiosas y muchos contenidos de fe del tiempo previo a la colonia, y al desarrollo de la así llamada "cofradía", una hermandad laica que celebraba misas y ceremonias religiosas.

Los colonizadores tuvieron en general poco interés por Centroamérica, ya que allí no había grandes yacimientos de oro y de plata y las exportaciones se limitaban a la cocoa y, a partir del siglo XVII, al índigo. Cuando a comienzos del siglo XVII la marina británica venció a la flota española, los británicos conquistaron las islas del Caribe, antes en manos españolas, establecieron allí agencias comerciales e iniciaron un trabajo misionero protestante. Provenientes desde el Caribe, las primeras iglesias protestantes entraron en contacto con Centroamérica en el siglo XVIII. La *Church of England* fue la primera iglesia que se estableció en Belice y que construyó el primer templo protestante en Centroamérica en 1815. Más tarde, otras iglesias siguieron.[39] El trabajo protestante, sin embargo, se limitó inicialmente al área de influencia de los británicos en el Caribe y no se extendió hasta El Salvador, único país centroamericano que no posee costa caribeña.[40]

Después de la independencia de Centroamérica del poder colonial de España en el año 1821 y de una breve anexión a México, se fundó en 1823 en Ciudad de Guatemala la *Federación Centroamericana* que incluía los países de El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Honduras y Guatemala, pero que duró solamente hasta el año 1839. Sobre todo para los grandes terratenientes centroamericanos, la independencia tuvo efectos positivos, ya que se vieron liberados de las contribuciones a la burocracia colonial española. Gran Bretaña, que había reemplazado a España como poder predominante en Latinoamérica, llegó a ser el socio de comercio más importante. Los británicos aumentaron la producción y la exportación de índigo e importaron productos de consumo de fabricación industrial. Sin embargo, esta integración de El Salvador al mercado mundial como exportador agrícola e importador de productos manufacturados trajo consigo consecuencias negativas tanto para muchos artesanos como para la población indígena y los trabajadores rurales. Mientras que los primeros se vieron a menudo condenados a cerrar sus talleres por no poder competir con los productos de Europa, a los últimos se les arrebataban progresivamente sus tierras debido a la creciente demanda de productos agrícolas. Repetidamente, la población indígena se defendía contra los destierros, hasta que en 1832/1833 se produjo en El Salvador un levantamiento bajo el mando de Anastasio Aquino. La rebelión fue reprimida en forma sangrienta y el líder Aquino fue decapitado.

En el mismo año 1832, la *Federación Centroamericana* bajo el liderazgo del general liberal Francisco Morazán aprobó una constitución que postulaba la libertad religiosa.[41] De esta manera se permitía por primera vez la inmigración de protestantes y el trabajo de sociedades misioneras protestantes.

---

39 *La* Church of England *comenzó más tarde con el trabajo en la costa caribeña de Nicaragua y Honduras. Desde el comienzo del siglo XIX, misioneros metodistas ingleses, los* Scottish Presbyterians *y los* English Baptists *llegaron a Belice, en tanto que los* Jamaican Baptists, *los* Wesleyan Methodists, *la* Church of England, *los* Episcopales *y los* Adventistas *llegaron a Costa Rica y Panamá. Una alianza entre los representantes de Gran Bretaña y los indígenas Mískitu posibilitó que ya en 1770 se asentaran soldados británicos en la costa atlántica de Nicaragua, donde desde 1849 trabaja la sociedad de los hermanos moravos.*

40 *Véase el mapa en el anexo 1.1.*

41 *Mientras que esta Constitución fue revocada en el año 1838 y en lo sucesivo el área de influencia de la iglesia católica fue restringida constitucionalmente de forma variable, producto de la disputa entre liberales y católicos, solamente en la Constitución salvadoreña de 1886 se llegó a la definitiva separación entre Estado e Iglesia.*

Inmigrantes y sociedades bíblicas protestantes en Centroamérica

Mientras que en otras regiones de Latinoamérica los protestantes inmigraron en grupos fijos y vivieron en asentamientos comunes donde les era posible mantener su cultura y religión, los primeros protestantes en Centroamérica inmigraron individualmente o en pequeños grupos familiares. Vivían de manera aislada y mostraban en general poco interés por organizarse en asociaciones culturales de sus países de origen o de formar congregaciones religiosas. En Guatemala, por ejemplo, donde se tiene constancia de inmigrantes alemanes ya desde 1835, se fundó una congregación de habla alemana recién en 1929. En El Salvador, los alemanes eran visitados de forma irregular por pastores itinerantes que se encontraban de paso, quienes invitaban esporádicamente a cultos.[42] Sólo en 1954 se llegó a fundar a iniciativa de la FLM una congregación.[43]

Contrario a los inmigrantes, los agentes especialmente enviados por sociedades bíblicas protestantes mostraban ya tempranamente un gran interés por el trabajo misionero protestante.[44] Aunque en un principio su trabajo se limitaba a la distribución de Biblias y ocasionalmente a la celebración de cultos, desempeñaron un importante rol para el posterior trabajo misionero, pues exploraron los respectivos países para las sociedades misioneras y recopilaron información sobre la vida religiosa y política. Junto a ellos, las sociedades bíblicas se servían también de agentes comerciales protestantes para la distribución de Biblias. Así, por ejemplo, comerciantes protestantes en Guatemala que mantenían contactos con la *British and Foreign Bible Society* ya distibuían Biblias en los años veinte del siglo XIX. El navegante británico Frederick Crowe incluso obtuvo la autorización para predicar en Guatemala y fundar una escuela, pero fue expulsado del país en 1849.

En El Salvador, las primeras actividades protestantes de las cuales hay constancia recién llegaron a desarrollarse en 1893. El carpintero Francisco Penzotti que vivía en Uruguay comenzó en 1883 a trabajar como distribuidor de Biblias para la *American Bible Society* después que un incendio destruyera su taller de carpintería. En 1892 fundó en Guatemala una oficina de su sociedad bíblica y desde allí visitó los demás países centroamericanos. Hizo informes sobre sus visitas y los publicó en las revistas de distintas iglesias. En uno de sus informes sobre su actividad misionera en El Salvador que data de 1893, dice lo siguiente:

"Hemos trabajado en los últimos seis meses en San Salvador, la capital, con buenos resultados Tenemos cultos en la casa del editor de uno de los periódicos. Este periodista nunca había visto una Biblia, ni escuchado el Evangelio. El director general de Correos junto a varias personas que trabajan con él, son muy fieles en su asistencia a estos cultos. Además asisten abogados y otras personas de importancia, y varias señoras y señoritas. Están deseosos de tener una obra evangélica permanente. Seguramente, esta petición no será desoída por los redimidos del Señor."[45] Tres años más tarde, los responsables de la sociedad misionera norteamericana *Central American Mission* (CMA) respondieron a este pedido después de haber leído el informe de Penzotti y enviaron en 1896 al primer misionero a El Salvador.

---

42 *El pastor Karl Dörffler que desde 1932 trabajaba en la congregación alemana en Guatemala, hizo un primer "viaje de pastoración" a El Salvador del 6 al 13 de febrero de 1937. Las visitas fueron coordinadas por el Consulado Alemán en cuyas dependencias también se celebraron los cultos. Véase Wagner, 1999, p. 14; Zipser, 1972, p. 30; Dörffler,1937.*

43 *Véase Herman, 1955, p.12; Noodt, 04.08.1955. Herman y Noodt relatan cómo el pastor sueco ¢ke Kastlund, quien fue enviado por la FLM, llegó a El Salvador en diciembre de 1954 y fundó allí una congregación junto a "algunas personalidades destacadas como directorio" (Noodt). En esa época la congregación recibía dos veces al año la visita de diferentes pastores quienes fueron enviados por la FLM. Estos celebraron cultos, casualias y escuelas bíblicas durante sus cortas estadías y realizaron visitas. Véase para esto abajo cap. 4.6.*

44 *Véase para las sociedades bíblicas Prien, 1978, p. 742ss.*

1.2.2 La segunda época: misión protestante y crisis social (1896-1969)

1.2.2.1 El desarrollo social y político en El Salvador

La oligarquía terrateniente, de la cual solía provenir el Presidente de la República hasta 1931, mantuvo ya desde mediados del siglo XIX una posición muy fuerte en la vida política y económica de El Salvador. Cuando a partir de 1870 el índigo fue reemplazado por el café como producto principal de exportación, el gobierno expropió en 1881 por decreto de ley los mejores territorios para el cultivo del café en las tierras altas salvadoreñas, que en aquellos tiempos se encontraban densamente pobladas por campesinos indígenas y mestizos. Se les quitó así la base para una actividad agrícola independiente, mientras que el pequeño grupo de la oligarquía del café pudo ampliar su supremacía económica y política.[46] El Salvador se desarrolló en pocos decenios hacia una verdadera "República del Café". Al mismo tiempo, el Estado fomentó la modernización del país durante los años de oro del café a través de una moneda nacional propia y la construcción de líneas ferroviarias y conexiones telegráficas.

La oligarquía del café dominó el subsecuente desarrollo político de El Salvador hasta fines de la segunda década del siglo XX. Con la crisis económica mundial de 1929, sin embargo, el sistema de poder oligárquico entró en una profunda crisis. En medio de un tiempo de paros y amplias movilizaciones en todo el país contra una política de gobierno carente de consideraciones sociales, el reformador social Arturo Araujo, ganó en marzo de 1931 las elecciones presidenciales, constituyéndose en el primer presidente desde la independencia de la República que no pertenecía a la oligarquía del café. Sin embargo, su gobierno se vio constantemente atacado por la élite económica derrotada. Cuando la crisis económica mundial finalmente hizo colapsar completamente el mercado cafetero, Araujo fue derribado por un golpe militar del General Maximiliano Hernández Martínez. El general gobernó el país con métodos represivos y al año siguiente anuló los resultados de las elecciones comunales en las cuales el *Partido Comunista Salvadoreño* (PCS) obtuvo la mayoría de votos en muchas comunas. El levantamiento popular que se produjo como consecuencia y que fue co-organizado por el PCS bajo el liderazgo de su fundador y presidente Farabundo Martí, fue aplastado con una brutalidad sin igual por las Fuerzas Armadas bajo el comando de Martínez. Aproximadamente 30.000 personas murieron, el dos por ciento de la población total, sobre todo salvadoreños indígenas de los territorios del café en el oeste del país. Martínez, que se mostró tolerante hacia las iglesias protestantes, gobernó hasta 1944 con métodos represivos y con el apoyo de la oligarquía del café,[47] como Martínez abogaba por los intereses económicos de las élites, éstas le correspondían a través de la escenificación de unas elecciones que pretendieron darle una cierta legitimidad formal a su régimen.

Después de la Segunda Guerra Mundial, la emergente burguesía industrial, que promovía una diversificación más fuerte de la estructura productiva y una modernización industrial, pudo aumentar su influencia en la política salvadoreña y logró sumar temporalmente a ciertos sectores de las Fuerzas Armadas a su proyecto. Un grupo de jóvenes oficiales que buscaban fomentar decididamente la industria y la infraestructura del país, tomó el poder a través de un golpe militar en el año 1948.

---

45 *Citado según Monroy, 1996, p. 19*

46 *En El Salvador se habla de 14 familias que en aquel tiempo se repartían el país entre sí. Véase Krämer, 1996, p. 7*

47 *El Secretario para América Latina de la FLM, Stewart Herman, constató luego de su viaje de exploración a El Salvador en 1954 acerca de la situación del protestantismo, "Frecuentemente se encuentra una fuerte oposición católico romana, la cual sin embargo no cuenta con apoyo de gobierno. La dictadura Martinez ha impuesto un paradigma de tolerancia". Herman, 26.06.1954.*

Sin embargo, los reformadores fueron demasiado débiles en el largo plazo y la antigua oligarquía del café, que no tenía interés en cambiar el status quo de la política económica de exportación agrícola, fue demasiado fuerte. Así, en los años siguientes los regímenes militares se fueron alternando sucesivamente.

En los años 50 y 60, el auge económico en los países industrializados tuvo un efecto positivo en los índices macroeconómicos de los países centroamericanos, incrementando la demanda por nuevos productos agrícolas como el algodón y la caña de azúcar.[48] Para dar abasto a esta demanda, los grandes terratenientes, ayudados por el Estado, se apropiaron de las tierras de muchos pequeños campesinos. Se produjo así una tercera ola de expropiaciones y desplazamientos de la población rural durante los años 50 y 60, luego de aquellas del tiempo de la colonia y la expansión de la producción cafetera desde fines del siglo XIX. La población desplazada apenas tuvo la posibilidad de instalarse en tierras que no estuvieran colonizadas.[49] Como consecuencia de la expansión de la gran terratenencia orientada hacia la explotación agrícola, el número de campesinos sin tierra aumentó enormemente.[50]

Pese a que la creación del *Mercado Común Centroamericano* (MCCA), basado en el libre comercio y las posibilidades de inversión irrestrictas para el capital extranjero, generó altas tasas de crecimiento macroeconómico, apenas sirvió para mejorar la situación de la población en general. En el ámbito centroamericano, fueron principalmente los países de Guatemala, Costa Rica y El Salvador que sacaron provecho del MCCA, ya que disponían de la mejor infraestructura y una fuerza laboral flexible. El perdedor fue Honduras que presentaba un déficit comercial en constante crecimiento con El Salvador. Los conflictos que surgieron a raíz de este desequilibrio desembocaron en 1969 en la "guerra de las 100 horas" entre Honduras y El Salvador.[51] Las consecuencias de esta guerra fueron el fin del MCCA, una fuerte crisis económica en Centroamérica, un alto número de desempleados y un creciente número de gente sin tierra, esto último con dramáticos efectos para El Salvador debido al retorno forzado de cerca de 100.000 salvadoreños provenientes de Honduras.

Los años 60 marcaron un cambio político y social profundo en El Salvador, pues surgió una nueva "conciencia popular organizada"[52] que se inspiró en la exitosa *Revolución Cubana* de 1959. Aunque en la historia salvadoreña ya se habían producido diferentes levantamientos contra el Estado y la oligarquía, recién en los años 60 surgieron los llamados movimientos populares. Se formaron sindicatos y movimientos estudiantiles que protestaron con paros y bloqueos contra la injusta situación social en el país.[53] El Estado reaccionó autorizando los partidos socialdemócratas moderados como el *Movimiento Nacional Revolucionario* (MNR) y el *Partido Democrático Cristiano* (PDC), pero impidiendo sistemáticamente el acceso de estos grupos al poder a través de manipulaciones electorales. Al mismo tiempo, el Estado actuó con métodos extremadamente represivos contra todo tipo de resistencia política, particularmente de los sectores de la población rural. De este modo, los conflictos sociales se acen-

---

48 *El boicot comercial de los Estados Unidos contra Cuba alzó en particular la demanda por caña de azúcar de Centroamérica.*

49 *En 1967 ya el 96% de la tierra agrícola en El Salvador estaba colonizada.*

50 *En 1961 el 19,8% de las familias en El Salvador no poseía tierra y el 37,8% de las familias poseía menos que una hectárea de tierra – demasiado poco para sostenerse. En 1975 el número de familias sin tierra había aumentado al 41,1% y el 27,8% tenía menos de una hectárea de tierra. De esa manera, a mediados de los años 70 dos tercios de la población se veía impedida de vivir como campesinos independientes. Véase Krämer, 1996, p. 28s.*

51 *Esta guerra causó aprox. 2.000 víctimas, en su mayoría hondureños. En Europa se conoció como guerra del fútbol ("Fußballkrieg"), ya que comenzó al final de un partido de fútbol entre ambos países. Véase para esta guerra Rowles, 1980.*

52 *Valle, 1993, p. 35.*

53 *Véase entre otros el exitoso paro de los obreros en la fundición Acero en el año 1972, y el paro reprimido de la asociación de profesores ANDES en el año 1968.*

tuaron, lo que fomentó en muchos la búsqueda de alternativas, también en el campo religioso. Si bien hubo una nueva apertura hacia asuntos sociales también en la iglesia católica a partir del *Concilio Vaticano Segundo* y de la *Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín*, este proceso fue lento y recién mostró sus efectos en los años 70.

En el contexto de estos desarrollos marcados de tensiones arribaron como nuevos sujetos las sociedades misioneras protestantes, que inicialmente apenas eran percibidas. Pero allí donde obtuvieron el espacio para actuar, ofrecieron nuevas alternativas a la población para asimilar con la ayuda de la religión los rápidos cambios sociales y los procesos de modernización, a menudo violentos.

1..2.2.2 La política estadounidense en Centroamérica y las sociedades misioneras estadounidenses

El trabajo de las sociedades misioneras estadounidenses está estrechamente relacionado con la política estadounidense en Centroamérica, la cual logró imponerse en toda Latinoamérica en su lucha contra la hegemonía de ingleses y españoles, y que en el siglo XIX llegó a ser el poder predominante con una enorme ambición expansiva hacia el sur.

"Una vez que la expansión a través del continente norteamericano había encontrado en el Pacífico su límite natural y la cohesión de los EE.UU. luego del fin de la guerra de secesión estuvo asegurada, comenzó la expansión económica de la joven república hacia América Latina y la región del Pacífico. Esto fue a la vez una reacción a los problemas de la industrialización y al temor de carecer eventualmente de recursos una vez concluida la puesta en explotación de los últimos espacios libres del continente norteamericano."[54]

Ya en la *Doctrina de Monroe* de 1823, los EE.UU. fijaron su reivindicación sobre todo el hemisferio americano con el lema "América a los Americanos", vinculándola con el derecho, o incluso la obligación, de inmiscuirse en la política de Latinoamérica.

Un ejemplo que demuestra cómo los EE.UU. lograron imponer sus intereses económicos y políticos en Centroamérica son los desarrollos en Guatemala. Desde inicios del siglo pasado, el país, cuya producción agrícola era controlada firmemente por grandes compañías americanas como la *United Fruit Company*, se vio progresivamente expuesto a la influencia irrestricta de la economía y del gobierno estadounidense, los que pronto también determinaron de manera decisiva la política local. Solamente por un breve período fue posible hacer retroceder esta influencia, cuando en el año 1944 se derrotó en Guatemala a una dictadura aliada a los EE.UU. de casi 50 años de duración y los guatemaltecos eligieron un nuevo gobierno. Los dos Presidentes reformadores Juan José Arévalo y Jacobo Arbenz Guzmán, quienes gobernaron el país sucesivamente de 1945 a 1954, se oponían al sistema de explotación de esos tiempos y seguían una política de integración nacional con vista a la población indígena. Además impulsaron una reforma agraria, una legislación laboral más humana y la introducción de un seguro social. Cuando a causa de la política y la reforma agraria de Arbenz también la *United Fruit Company* se vio amenazada de sufrir expropiaciones, los EE.UU. concertaron un pacto con la iglesia católica y la burguesía conservadora contra el presidente. Bajo el pretexto que Arbenz era un "comunista ateo", tropas mercenarias invadieron Guatemala desde Honduras en Junio de 1954 con la colaboración directa de militares estadounidenses. Arbenz fue obligado a salir del país y el general Carlos Castillo Armas, protegido por los EE.UU., asumió el poder. Castillo Armas anuló la reforma agraria, disolvió sindicatos

---

54 *Original en alemán en Prien, 1989a, p. 83.*

y organizaciones campesinas y persiguió sin piedad a los opositores. Comenzó la época más sangrienta de la historia de Guatemala.

A las reivindicaciones económicas y políticas de los EE.UU., que no sólo en Guatemala significaron la colaboración directa en golpes de Estado, se sumó la mezcla típicamente estadounidense de un "sentimiento de envío civilizador y un fervor cristiano"[55]. Los EE.UU., con una mayoría de la población protestante, estaban convencidos que la iglesia católica de cuño español era la responsable de todos los males de Latinoamérica. Un artículo de Bainbridge del año 1882, publicado bajo el título "Un intento de transmitir religión a las Indias Hispánicas" (An essay to convey religion into Spanish Indies), es paradigmático en este sentido:

"La fe (católica) implantada en aquellos países es una tergiversación del cristianismo. Apenas ha levantado a los indígenas y ha denigrado la dignidad de los colonizadores. [...] Sobre las tumbas de millones y millones de seres humanos maltratados y asesinados, ellos (Españoles y Portugueses) erigieron el edificio de la barbarie de su iglesia católica, la que hoy en día se ha convertido en una desgracia para toda la cultura occidental."[56]

Por consiguiente, en la *Conferencia Misionera Mundial* de Edimburgo en 1910, los protestantes norteamericanos presentaron la situación religiosa en Latinoamérica como desastrosa y opinaron con vehemencia que el continente sudamericano era un importante campo para la misión. No obstante, no lograron convencer a los protestantes europeos, para quienes Latinoamérica era un continente cristiano, donde por lo tanto rechazaban un trabajo misionero. A consecuencia de ello, los norteamericanos llamaron en 1914 a una propia conferencia misionera en Nueva York y se reunieron nuevamente en 1916 en Panamá. En este congreso del protestante *Committee on Cooperation in Latin America* (Comité para la Cooperación en Latinoamérica) las 44 iglesias y sociedades misioneras participantes coordinaron su trabajo y se dividieron Latinoamérica entre sí en regiones operativas.[57]

Para entonces, ya había en Centroamérica una cooperación informal entre distintos grupos protestantes que se reunían en la *Central American Missionary Conference* (Conferencia Misionera Centroamericana).[58] Las iglesias que enviaban misioneros habían comenzado su trabajo en Centroamérica casi simultáneamente en los últimos dos decenios del siglo XIX e irrumpieron con ello en una situación de fuertes rivalidades entre liberales y conservadores en la política centroamericana.[59] Mientras para los conservadores la iglesia católica representaba junto con las Fuerzas Armadas y los terratenientes uno de los tres pilares de su concepto feudal de la sociedad, los liberales consideraban que la iglesia católica representaba un obstáculo para el desarrollo. Apostaban a la derogación de los privilegios legales de la iglesia católica como la celebración (legal) del matrimonio, la educación y las propiedades de la iglesia, y fomentaban la modernización estatal

---

55 *Original en alemán en Prien, 1989a, p. 94*

56 *Citado según Prien, 1989a, p. 94 (traducción del alemán)*

57 *La elección de Panamá como lugar de la conferencia pretendió ser un signo de la proximidad de la misión protestante con el campo de misión latinoamericano. A pesar de ello, el idioma oficial fue el inglés y el congreso fue dominado por los misioneros norteamericanos.*

58 *En la* Central American Missionary Conference *estaban representados el* Presbyterian Board of Mission, *la* Central American Mission *y la* American Bible Society. *Véase Missionary Education Movement, 1917, p. 48.*

59 "Misiones Históricas, Guatemala, *Presbyterian Board of Missions (1882);* Honduras,*Episcopal Church (1847), Methodist Church (1845);* Nicaragua, *Herrnhuter (iglesia Morava) (1845), Episcopal Church (1896).* Misiones evangelicales, Guatemala, *Central American Mission (1899), el primer misionero de la Church of the Nazarene (1901);* Honduras, *Central American Mission (1896), Wesleyan Methodist Church (1887);* Nicaragua, *Central American Mission (1904);* El Salvador, *Central American Mission (1896)." Schäfer, 1992, p. 113, obs. 13. Cursiva en el original.*

y social, junto a la liberalización económica, la que para ellos significaba en primer lugar la orientación de las exportaciones a la economía estadounidense.[60] Para los liberales el protestantismo representaba modernidad y progreso, razón por la cual lo fomentaron y lo usaron para sus objetivos.[61] Un ejemplo evidente es la invitación cursada por el Presidente liberal Justo Rufino Barrios al *Presbyterian Board of Mission* para iniciar un trabajo misionero en Guatemala, la que los presbiterianos aceptaron en el año 1882.

En El Salvador no se registró tal apoyo para las iglesias y sociedades misioneras protestantes estadounidenses. Esto se debió a varias razones: por un lado, la oligarquía no estaba directamente ligada a los EE.UU. por medio de la exportación frutícola, al contrario de lo que se observaba en otros países latinoamericanos. Por otro lado, la iglesia católica, después de la breve lucha contra el liberalismo, había rápidamente sabido asegurar su poder a través de la cooperación y subordinación al poder estatal.[62] Por lo tanto, el Estado no veía un objetivo urgente en la debilitación de la iglesia católica a través de misiones protestantes. La situación territorial de El Salvador, que por falta de una conexión con la costa caribeña no cayó bajo la influencia británica-protestante, significó adicionalmente que las sociedades misioneras protestantes activas en Centroamérica llegaran en último lugar a El Salvador.[63]

1.2.2.3 La Misión Centroamericana (Central American Misión)

Después de varios intentos previos fallidos, el trabajo protestante permanente en El Salvador llegó a establecerse con la llegada del primer misionero de la *Misión Centroamericana (Central American Mission* - CAM) en el año 1896.[64] La CAM, que puede ser ubicada bajo el tipo de las *agrupaciones evangelicales establecidas*, había sido fundada en 1890 por Cyrus I. Scofield en Dallas, Texas, como sociedad misionera (Faith Mission) libre, es decir independiente de iglesias. Para el financiamiento de la CAM, Scofield se apoyó en círculos evangelicales de distintas iglesias. Influenciado por el movimiento de santificación que desde fines del siglo XIX se estaba propagando en los EE.UU., Scofield le imprimió una tendencia de avivamiento a la CAM, en la cual se destacaba una teología de santificación subjetivista y el evento personal de la conversión. Además, Scofield fue uno de los principales representantes del temprano fundamentalismo en los EE.UU., adhirió a los dogmas de la inspiración verbal y de la infalibilidad de la Biblia, y en su *Scofield Reference Bible,* que tuvo mucha influencia en los EE.UU., defendió el modelo de épocas históricas del dispensacionalismo.[65]

---

60 *Objetivos políticos concretos del liberalismo latinoamericano fueron, libertad de palabra, de prensa, de reunión, de religión y de residencia, y gobiernos alternativos elegidos libremente. Sin embargo, los liberales carecían de un modelo de democratización política. Pero desarrollaron un sistema político de "pluralismo oligárquico" con una participación política extremadamente limitada, que sin embargo cumplía hacia el exterior con las demandas formales del pluralismo democrático. Véase Fischer-Bollin, 1999, p. 35*

61 *El fomento del protestantismo no tuvo, sin embargo, en términos generales el efecto que la clase social alta liberal se convirtiera. Véase Díaz, 1981.*

62 *Véase Cardenal, 1985, p. 321ss. Cardenal menciona por ejemplo el comportamiento de la iglesia católica en el año 1880, cuando por medio de un decreto legal la gran parte de la población rural sufrió la expropiación. „Las autoridades eclesiásticas defendieron sus propios intereses pero guardaron silencio cuando se trató de los intereses del pueblo." Ib., p.322. Similar fue el comportamiento de la iglesia católica luego de la rebelión popular de 1932, cuando llevó a cabo varias campañas contra el comunismo, en concordancia con las intenciones del gobierno. Véase ib., p. 386.*

63 *Cardenal sostiene por el contrario que los inicios débiles de la misión protestante en El Salvador también se originan en el arraigo especialmente fuerte del catolicismo en el pueblo salvadoreño. Además, el clima salvadoreño, que afectaba a la gente del norte, conllevó a la situación que la misión protestante tuviera "resultados exiguos". Véase Cardenal, 1985, p. 354.*

64 *Véase para lo siguiente Holland, 2002, p. 34s; Monroy, 1996, p. 33ss, 45ss,73ss; Deirós, 1992, p. 693s; Spain, 1954; Central American Misión, sin año. En 1975, la CAM adoptó el nombre* CAM International.

La apertura de la CAM con respecto a otras denominaciones se manifestó en la persona del primer misionero en El Salvador, Samuel A. Purdie, quien antes de su llegada había trabajado durante 24 años con una sociedad misionera de un grupo de cuáqueros estadounidenses en México. Purdie, quien a partir de sus experiencias en México se mostró sorprendido por la fuerte influencia de la iglesia católica y la estrecha relación entre Iglesia y Estado en El Salvador, comenzó su trabajo en la capital San Salvador. Allí distribuyó Biblias y revistas de evangelización y celebró los primeros cultos. Inicialmente, fueron personas de la clase media liberal y educada quienes se interesaron por su trabajo:

"Ha habido una asistencia notable de universitarios, cuyas preguntas científicas y filosóficas generalmente han sido contestadas satisfactoriamente. Le doy gracias a Dios por tal público, y las pocas almas que verdaderamente tienen hambre de alimento espiritual me dan esperanza de que se fundará una iglesia."[66]

En 1899 la CAM fue incluso protegida oficialmente, cuando un general de las Fuerzas Armadas invitó a la sociedad misionera a la capital de provincia Santa Ana. Pero los misioneros tuvieron poco éxito en el trabajo misionero urbano. Recién cuando comenzaron a trabajar en el campo entre los sectores bajos de la población rural que sufría de manera especial los desplazamientos y las transformaciones en el sector agrícola lograron una mayor divulgación. La santificación a través del cumplimiento de una rígida práctica de devoción exigida por la CAM, cuyos "signos 'palpables' (eran) la abstinencia de bebidas alcohólicas y del tabaco, la observación del descanso dominical, la prohibición de juegos de azar, la protección de la monogamia, el cuidado por la educación"[67] etc., daba estabilidad a los campesinos y les abría un mundo nuevo de carácter religioso, con lo cual lograban compensar la amenaza sobre su antiguo mundo y su pérdida. Sin embargo, los misioneros fueron especialmente exitosos en aquellos lugares donde la iglesia católica no estaba, o apenas estaba presente, como por ejemplo en Ilopango, donde en 1898 se fundó la primera congregación de la CAM.[68]

En el año 1928 la CAM envió a un misionero a El Salvador que comenzó el trabajo misionero entre la población indígena de los Pipiles en el occidente del país. En los primeros cuatro años de trabajo, la congregación creció considerablemente y fue posible formar evangelistas indígenas. Pero la represión sangrienta de la rebelión popular del año 1932, durante la cual fue asesinada casi toda la población de los Pipiles, entre ellos miembros de la CAM, pero también de los *Bautistas* y de la *Asamblea de Dios,* puso un brusco término al trabajo. Algunas afirmaciones aisladas de sacerdotes católicos acusando a los protestantes de haber participado en el levantamiento popular comunista, deben ser consideradas como propaganda anti-protestante. Si bien los misioneros estadounidenses se esforzaron durante el levantamiento por proteger a sus miembros y se presentaron por esta razón ante el Presidente Martínez, condenaron fuertemente la propaganda comunista que según su opinión había influenciado a la población indígena.[69]
Aunque Martínez no se abstuvo de la sangrienta masacre de 1932 a raíz de la intervención de los misioneros estadounidenses, también es cierto que durante su período presidencial defendió reiteradamente a los misioneros protestantes contra animosidades. Envió a su policía, la *Guardia Civil*, para

---

65 *El dispensacionalismo concebido por John N. Darby fue levemente modificado por Scofield y constituyó la base de su* Reference Bible. *El dispensacionalismo busca armonizar las afirmaciones contradictorias de la Biblia, atribuyéndolas a diferentes épocas de la acción divina hacia la humanidad (dispensación). De esta manera, el dispensacionalismo evita la necesidad de explicar el origen de textos bíblicos a partir de su contexto histórico, es decir ofrece un modelo hermenéutico de exégesis bíblica propio. Véase Schäfer, 1992, p.52s.*

66 *Purdie, citado en Monroy, 1996, p. 24.*

67 *Bastian, 1995, p. 132.*

68 *Véase para la escasa presencia de los sacerdotes católicos en el campo Alonso/Garrido, 1962, p. 157; Holland, 2002, p. 11.*

69 *Véase Monroy, 1996, p. 73ss. Rocha, 1991, p. 117.*

proteger a los misioneros de ataques, y ya en 1941 concedió personalidad jurídica a las congregaciones relacionadas a la CAM bajo el nombre de *Iglesia Evangélica de El Salvador.*[70]

El crecimiento de la CAM en El Salvador de 3.300 miembros hasta el año 1970 fue modesto.[71] Aparte de la pérdida de miembros indígenas durante el levantamiento de 1932, este moderado crecimiento se explica con el éxodo de miembros y pastores hacia congregaciones pentecostales y bautistas. Los *Bautistas* habían aprovechado la ausencia prolongada de varios misioneros de la CAM a partir de 1910 para atraer miembros de la CAM a las congregaciones bautistas. Los pentecostales, a su vez, tuvieron desde los inicios de su trabajo misionero en El Salvador tasas de crecimiento más altas que todas las demás iglesias. Así, ya en los primeros años de misión pentecostal de 1904 a 1906 se produjeron frecuentes éxodos de miembros de la CAM hacia iglesias pentecostales. Holland estima que a raíz de estas experiencias los misioneros de la CAM estuvieron tan ocupados con la conservación de sus congregaciones, que ya no tuvieron las fuerzas para todavía dedicarse al trabajo misionero.[72] Por ello dejaron escapar muchas oportunidades misioneras en El Salvador, mientras que las iglesias pentecostales con su mensaje supieron incorporar las inquietudes religiosas de la población salvadoreña y ofrecer respuestas más duraderas.

1.2.2.4 Las iglesias pentecostales

El trabajo de las iglesias pentecostales comenzó en El Salvador antes que en los demás países centroamericanos.[73] Así se explica el alto porcentaje que el movimiento pentecostal ostentaba desde sus inicios en el protestantismo salvadoreño: en 1935 constituía un 30,3% y en 1950 un 55,8%, comparado con un 3% en 1935 y un 13% en 1950 en Guatemala.[74]

Los inicios del movimiento pentecostal se remontan al trabajo de un pastor canadiense independiente, Frederick. E. Mebius, que probablemente ya llegó a El Salvador en 1904. Con su mensaje del Bautismo en el Espíritu y con elementos religiosos como glosolalia, visiones, milagros y sanaciones, Mebius atrajo a los primeros miembros para su congregación en la capital San Salvador de entre la membresía de la CAM. Pero fue recién en el campo que el crecimiento de las congregaciones fundadas por él adquirió un carácter impetuoso. Hasta 1930 había fundado 25 congregaciones con aprox. 750 miembros y 1.500 participantes en los cultos. Generalmente, dejó la dirección de las congregaciones en manos de laicos de cierta edad quienes guiaron las congregaciones con éxito asombroso y les dieron nombres como *Iglesia Apostólica, Apóstoles y Profetas* o bien *Efesios 2:20.* Mebius estaba convencido que una congregación debía ser dirigida por el Espíritu Santo y no por un misionero extranjero. Por esta razón rechazó un salario para sí o para los pastores de las congregaciones. Además, insistió en que la santificación religiosa de los fieles debía hacerse visible en lo externo. Por ejemplo, las mujeres tenían prohi-

70 *La* Iglesia Evangélica de El Salvador *fue fundada en 1935. Véase Monroy, 1996, p. 38.*

71 *Véase Holland, 2002, p. 36. Read, Monterroso y Johnson hablan de 2.500 miembros en el año 1967. Véase Read/Monterroso/Johnson, 1969, p. 151s. Damboriena cuenta en 1957 un total de 5.000 miembros de los cuales 2.300 participan de la Santa Cena. Véase Damboriena, 1963, p. 99. La tasa de crecimiento de la CAM en los años sesenta de un 3,2% fue significativamente más baja que la tasa nacional de crecimiento del protestantismo (6,9%) y la tasa de crecimiento de la población (3,4%). Véase Nelson, 1982, p. 72; Damboriena, 1963, p. 95s. Véase también atrás el anexo 1.4*

72 *Hay indicios que misioneros de la CAM ya tempranamente copiaron los métodos de misión exitosos de los pentecostales e introdujeron elementos como p.ej. el Bautismo en el Espíritu. Véase Holland, 2002, p.35*

73 *Véase para lo siguiente Holland, 2002, p. 29ss; Monroy, 1996, p. 61ss; Bonino, 1995, p. 57ss; Rocha, 1991, p. 114s.*

74 *Véase Holland, 2002, p. 19.*

bido el uso de maquillaje y debían asistir a la iglesia en largas vestimentas blancas. Pero como las congregaciones se independizaron rápidamente, Mebius sólo pudo imponer sus convicciones en pocas de ellas. En resumen, Mebius originó un movimiento pentecostal autóctono en las áreas rurales de El Salvador que creció rápidamente sin la ayuda financiera de sociedades misioneras extranjeras.

Para estructurar su cooperación, algunos líderes de congregaciones buscaron en los años 20 una conexión con las Asambleas de Dios (*Assemblies of God*) de los EE.UU., las que en consecuencia comenzaron su trabajo misionero en Centroamérica en 1929.[75] Bajo la supervisión del primer misionero, el trabajo de las congregaciones fue organizado de manera más rigurosa, y en el año 1930 se fundó una propia federación de iglesias, el *Concilio de las Asambleas de Dios de El Salvador*, que tipológicamente puede ser contado entre las *agrupaciones pentecostales establecidas*. Un primer intento de establecerse en las ciudades fracasó, por lo cual las *Asambleas de Dios* se propagaron sobre todo en el campo. La dirección de las congregaciones ya no se dejó sólo en manos de los dones espirituales de los líderes de congregaciones y del Espíritu Santo, sino se formalizó más fuertemente a través de la formación en un instituto bíblico propio. A raíz de esta formación y esta capacitación permanente de su clero nacional, desarrollaron una enorme dinámica y con aprox. 10.000 miembros fijos llegaron a constituirse en la mayor iglesia protestante de El Salvador en 1970.[76] Entre los misioneros estadounidenses con más influencia se contaba a Pablo Finkenbinder, quien trabajó en El Salvador de 1944 hasta 1965 y que amplió sobre todo el trabajo de publicidad de la iglesia. Desde 1955 emitió diversos programas de radio pentecostales, a partir de 1960 estuvo también presente en la televisión con su emisión *La Iglesia en su Hogar* y produjo entre 1961 y 1966 cinco películas sobre diversos personajes bíblicos.

A causa de la estructura casi episcopal de las *Asambleas de Dios,* la mitad de las congregaciones pentecostales fundadas por Mebius rechazó una relación con ellas y permaneció independiente. En su lugar, algunas de estas congregaciones independientes se agruparon en una alianza de iglesias bajo el nombre de *Iglesia de Los Apóstoles Libres*, en la cual las congregaciones seguían un principio estrictamente congregacionalista. Sus líderes no tenían estudios formales de pastor y sólo pocos tenían una educación secundaria. Además, se producían constantemente escisiones y fundaciones de nuevas congregaciones. Debido a sus tendencias anti-intelectuales y fuertemente separatistas, a su dependencia de experiencias extáticas y a la falta de organización, estas congregaciones representan el tipo de *agrupaciones pentecostales* en El Salvador.[77]

Con la llegada desde Cleveland, EE.UU, de la Iglesia de Dios *(Church of God)* hizo su aparición en 1940 una *agrupación pentecostal establecida*. Al igual que las *Asambleas de Dios,* integró a congregaciones pentecostales existentes en sus propias estructuras, y organizó y formalizó las estructuras ecle-

---

[75] Las Assemblies of God *fueron fundadas en 1914 en los EE.UU. Inicialmente se trató de una asociación de carácter libre de iglesias pentecostales, pero a causa de la burocratización y la adhesión a posiciones extremadamente conservadoras se convirtió rápidamente en una* agrupación establecida. *Entretanto, son exclusivamente pastores los que ocupan funciones en los órganos de representación y de decisión en las* Assemblies of God.

[76] *Véase Holland, 2002, p. 22s. Este éxito hizo que el trabajo en El Salvador sirviera como ejemplo para la misión de las* Asambleas de Dios *en Latinoamérica.*

[77] *Cuando se produjeron quejas y confusión entre muchos vecinos de congregaciones pentecostales por cultos ruidosos que duraban toda la noche con relatos sobre milagros, sanaciones y en idiomas incomprensibles, el Estado salvadoreño intentó a fines de los años 20 poner orden al crecimiento confuso de las congregaciones pentecostales, disponiendo el registro de las congregaciones pentecostales. En este tiempo, poco antes de la rebelión popular de 1932, el gobierno sospechaba en todas las actividades extrañas una agitación comunista y por lo tanto mantuvo una posición muy crítica hacia las congregaciones pentecostales libres. Véase Holland, 2002, p. 30.*

siásticas y congregacionales como también la formación de los líderes de congregaciones. También por iniciativa de misioneros estadounidenses se fundó en 1954 la *Iglesia de Dios de la Profecía*.

La *Iglesia Príncipe de Paz*, en cambio, se origina en un quiebre en las *Asambleas de Dios*, que a pesar de su organización homogénea no pudo evitar su fragmentación. La primera líder de la *Iglesia Príncipe de Paz*, Carmen Mena Fuentes, fue una mujer activa en política que, frustrada por una derrota electoral en 1956, dejó la vida política y tuvo su experiencia de avivamiento en las *Asambleas de Dios*. Mena, de la que más tarde se decía que poseía poderes de sanación, se separó ya poco después de las *Asambleas de Dios* a causa de diferencias con los misioneros estadounidenses, fundó su propia congregación bajo el nombre de *Luz Cristiana* y se incorporó en 1961 a la *Iglesia Príncipe de Paz* que ya existía en Guatemala.

En los años 50 se desarrollaron una serie de campañas de evangelización pentecostales desde los EE.UU. En el año 1953, el predicador pentecostal de santificación T.L. Osborne viajó por El Salvador, y de 1956 hasta 1965 el predicador pentecostal estadounidense Richard Jeffrey emprendió la *Gran Campaña para la Salvación y la Sanación Divina.* Las campañas de evangelización, que duraban varios meses, produjeron nuevos avivamientos y el traspaso de miembros de otras iglesias a las congregaciones pentecostales.[78] Esta y otras campañas generaron fuertes impulsos también para el trabajo en la capital San Salvador, donde pronto se fundaron nuevas congregaciones y hacia donde las *Asambleas de Dios* trasladaron su sede principal.[79]

El rápido crecimiento de las iglesias pentecostales se explica por el intenso trabajo misionero y las diversas campañas de evangelización. Otra razón importante es el alto número de pastores pentecostales nacionales, comparado con su número en otros países latinoamericanos.[80] Pero la razón más importante es la creciente polarización de la sociedad y la escalación de los conflictos sociales en El Salvador.[81] Cuando aumentaron las represiones y el ritmo del proceso de desalojos y de empobrecimiento, muchos miembros de la población rural buscaron posibilidades de superar la crisis sin perder su identidad. Las iglesias pentecostales reaccionaron con su oferta religiosa otorgando un sentido a esta población. Ofrecieron a la gente la posibilidad de desconectarse radicalmente de su vida anterior y de entrar en una vida nueva y espiritual. Esta nueva oferta religiosa tuvo un atractivo especial para muchas personas que vivían en el campo en una situación cada vez más desesperada.

Este nexo entre situaciones sociales de crisis y crecimiento del protestantismo también puede corroborarse con los datos acerca de la distribución territorial de protestantes en El Salvador.[82] Así, en los dos departamentos occidentales de Santa Ana (5,13 congregaciones por 10.000 habitantes) y de Ahuachapan (4,94 congregaciones por 10.000 habitantes) se observa una concentración de actividades protestantes netamente más elevada en comparación con el resto del país (promedio nacional: 2,76 congregaciones por 10.000 habitantes). Por otro lado, el remoto departamento de Cabañas (1,03 congregaciones por

---

78 *A consecuencia de las campañas de evangelización de Osborne y Jeffrey, el número de miembros de las* Asambleas de Dios *se duplicó a 6.000 miembros entre 1954 y 1956. Véase Holland, 2002, p. 39.*

79 *Véase Rocha, 1991, p. 118.*

80 *Véase Damboriena, 1963, p. 95. Damboriena habla de 479 „pastores" salvadoreños que fueron ordenados entre 1957 y 1961. Con ello, El Salvador tuvo el más alto porcentaje de clero nacional en toda Latinoamérica.*

81 *Véase para este nexo entre procesos de cambio sociales y crecimiento del protestantismo, Schäfer, 2002, p. 2ss; Bastian, 1995, p. 139ss; Coleman/Aguilar/Sandoval/Steigenga, 1993, p. 133s; Schäfer, 1992, p. 119; Martínez/Samandú, 1991, p. 51ss; Rocha, 1991, p. 115ss; Berryman, 1989; Bonino, 1983, p. 21ss.*

82 *Véase para lo siguiente la tabla sobre la distribución de congregaciones protestantes en El Salvador y la relación con la población por regiones y departamentos en el anexo 1.6.*

10.000 habitantes) en la norteña frontera con Honduras presenta el índice más bajo de actividades protestantes.[83] Esta distribución desigual del protestantismo en dos regiones rurales diferentes se explica a partir del hecho que los procesos de transformación en el sector agrario tuvieron lugar especialmente en las regiones occidentales de El Salvador. Allí se encuentran las tierras altas fértiles para el cultivo del café, por lo tanto fue allí donde la población rural sufrió con mayor rigor el desalojo por parte de la oligarquía del café y fue empujada a una crisis existencial permanente. En cambio, en Cabañas no se produjo un cambio sustancial de la producción agrícola clásica y tampoco un desalojo de la población rural, ya que sus tierras no eran aptas para el cultivo del café. Quienes vivían allí siguieron desarrollando su agricultura tradicional y no se vieron forzados a cambiar sus hábitos o a dejar sus tierras ancestrales. Debido a la conservación de su cultura no necesitaron buscar propuestas religiosas nuevas, lo que hizo que las congregaciones pentecostales en estas regiones tuvieran sólo un crecimiento lento.

Vistas en su conjunto, las diferentes congregaciones e iglesias pentecostales representan holgadamente la mayoría entre los protestantes en El Salvador. Sus aproximadamente 29.000 miembros registrados hasta 1970 constituían el 64,4% del total de protestantes, porcentaje que representaba un aumento significativo comparado con los años 50.[84] Por ende, sobre un total de aproximadamente 3,5 millones de habitantes en el año 1970, aproximadamente el 0,8% de la población salvadoreña pertenecía en calidad de miembro estrechamente vinculado a una iglesia pentecostal. Pero la participación efectiva de la población en la vida de las iglesias pentecostales sobrepasó significativamente este número. De allí que se calcula que en 1970 aprox. el 3,55% de la población salvadoreña participaba de cultos pentecostales y de otras actividades pentecostales.[85]

1.2.2.5 La American Baptist Home Mission Society (Sociedad misionera americana bautista)

La primera *denominación histórica* activa en El Salvador fue la *American Baptist Home Mission Society* (ABHMS) que pertenecía a la *American Baptist Convention* en los EE.UU.[86] Al contrario de la extremadamente conservadora *Southern Baptist Convention*, adhirió a un concepto eclesiológico de responsabilidad social y de participación en la sociedad.[87] Así por ejemplo, el superintendente para América Latina de la ABHMS, en su primera visita de sondeo en El Salvador en 1910, no sólo vio grandes desafíos espirituales, sino destacó al mismo tiempo las tareas sociales, humanitarias y pedagógicas.

La primera congregación bautista surgió en 1911 a partir de un quiebre en una congregación de la CAM en Santa Ana, la segunda ciudad más grande de El Salvador. El pastor de la CAM de origen bautista que servía allí, Percy Chapman, se enfrascó en una disputa sobre cuestiones dogmáticas con misioneros de

---

83 *Véase Bernales, 1991, p. 29.*

84 *Véase anexo 1.3; anexo 1.4.*

85 *Véase Holland, 2002, p. 12, 21ss.*

86 *Véase para lo siguiente Holland, 2002, p. 36s; Monroy, 1996, p. 47ss; Duarte, 1989; Alvarez, 1981, p.67s; Gaspar, 1942.*

87 *Véase Bainbridge/Stark, 1981, p. 138. La* American Baptist Convention *y la* Southern Baptist Convention *habían llegado a un acuerdo sobre la distribución del trabajo misionero en Latinoamérica en la conferencia de misión en Panamá en el año 1916. Sin embargo, fue la* Southern Baptist Convention *quien tuvo la responsabilidad sobre todas las publicaciones de la iglesia. De esa manera, se llegó a la situación de ribetes grotescos que durante decenios se trabajó en la Iglesia Bautista de corte relativamente liberal en El Salvador, influenciada por la* American Baptist Convention, *con el material conservador proveniente de la* Southern Baptist Church. *En los años 70 se produjo un quiebre en la* Iglesia Bautista en El Salvador, *en parte debido a este asunto. Véase conversación 11.*

la CAM.[88] Cuando los misioneros tuvieron que dejar el país por un tiempo prolongado, Chapman aprovechó la oportunidad para comenzar su propio trabajo bautista con el apoyo de la ABHMS. Llevó a la mayor parte de su congregación de Santa Ana, como también a muchos miembros de la CAM en la capital a la ABHMS. Dado que la CAM no tenía un nexo de iglesia y que la liturgia fue definida fuertemente por los respectivos misioneros, muchos miembros no tuvieron mayores dificultades para dejar la CAM siguiendo a su pastor de origen bautista y se hicieron miembros de una congregación bautista. Siguiendo el ejemplo de Santa Ana, en los años siguientes hubo varias congregaciones que se separaron de la CAM y adhirieron a la ABHMS, lo que llevó en los primeros años a un crecimiento relativamente rápido de la ABHMS y al mismo tiempo a una reducción de la membresía de la CAM.[89] Las tensiones entre la CAM y la ABHMS surgidas de esta acción proselitista sólo pudieron ser conciliadas años más tarde. Las dos iglesias acordaron que la CAM debía concentrar su trabajo en el oeste del país y la ABHMS en el este. Dado que la ABHMS concentró su trabajo también en las ciudades de El Salvador, logró allí más miembros que las otras iglesias.

La ABHMS asumió su responsabilidad social a través de la fundación de escuelas, entre otros en Santa Ana a partir de 1919 y en San Salvador a partir de 1924. Además comenzó a publicar en el año 1919 la revista *El Heraldo*, en la cual se trataban temas religiosos al igual que temas sociales y de la sociedad como "democracia", "libertad" y "justicia social". De esta manera, la iglesia sirvió especialmente a los propósitos del modelo liberal de Estado. Sin embargo, en los primeros decenios estuvo lejos de simpatizar con los movimientos revolucionarios en El Salvador. Así por ejemplo, los misioneros bautistas condenaron el levantamiento popular de 1932 como "agitación comunista",[90] sin mencionar las razones sociales para el levantamiento popular, y solamente se preocuparon de la suerte que corrían sus propios miembros.

Con el fin de lograr una rápida expansión y estructuración de su trabajo, los bautistas formaron un clero nacional en cursos teológicos propios y se asociaron a nivel congregacional en 1934 para fundar la *Convención de Iglesias Bautistas de El Salvador*[91], que en aquel tiempo tuvo 16 congregaciones con un total de 780 miembros. En 1950, el Estado le concedió a la iglesia la personalidad jurídica. En 1964 cambió de nombre, llamándose *Asociación Bautista de El Salvador* (ABES) con lo cual daba expresión a la autonomía de cada una de las congregaciones.

Desde los años sesenta, las congregaciones bautistas enviaron a salvadoreños al extranjero para que siguieran estudios universitarios de teología con el objetivo de asumir tareas de liderazgo en sus congregaciones al momento de retornar. Esto llevó a un conflicto con el clero no-académico de los primeros decenios que se veía cuestionado en sus competencias por los pastores con formación universitaria. Además, a diferencia de la mayoría del clero tradicional, algunos de los pastores con formación académica simpatizaron con conceptos de sociedad de cuño marxista que habían llegado a conocer durante sus estudios en el extranjero. Se comenzó a perfilar así un desarrollo en la iglesia que más tarde dividiría a las congregaciones bautistas en radical-liberales y conservadoras.

---

[88] *La disputa surgió por discrepancias sobre el bautismo, la interpretación de la Biblia y la libertad de conciencia. Desgraciadamente, no es posible dilucidar con claridad las distintas posiciones a partir de los documentos. Véase Duarte, 1989, p. 49ss.*

[89] *Otras congregaciones que dejaron la CAM con dirección a la ABHMS fueron las de Sonsonate, Izalco, San Julián y Atiquizaya.*

[90] *Citado según Palacios, 1981, p. 88. Palacios cita aquí una afirmación del misionero bautista Carl Detweiler en su artículo „América Central" en la revista* Mirando las Regiones *del año 1932.*

[91] *Antecesores fueron la* Asociación Bautista Occidental *en el oeste del país, fundada en 1917, y la* Asociación Bautista Oriental *en el este, fundada en 1926.*

La expansión de la iglesia no se caracterizó por un crecimiento rápido, sino por uno lento y sostenido. Hasta 1970 sumó una membresía de aproximadamente 2.600 y con ello un poco menor que la CAM al mismo tiempo;[92] los miembros provenían de igual manera de la clase social baja y media. La iglesia de esta manera se perfilaba como ecuménicamente abierta, liberal, científica y teológica, pedagógicamente comprometida y socialmente responsable.[93]

1.2.2.6 Las demás iglesias y sociedades misioneras protestantes

La iglesia cuáquera *California Yearly Meeting of the Friends Church* que estaba relacionada con la *Association of Evangelical Friends* de los EE.UU. llegó en 1914 desde Guatemala a través de la frontera con El Salvador.[94] Este grupo de cuáqueros, cuya presencia en los EE.UU. se daba en el oeste y el medio oeste, representaba el espectro conservador dentro del cuaquerismo estadounidense y se caracterizó en especial por haber asimilado elementos del movimiento de santificación.[95] Los cuáqueros tenían la convicción que el ser humano sólo podía ser salvado del estado de pecado por la fe en Cristo. Este estado de salvación debía manifestarse en una vida de pureza interior que llamaban „santificación". En gratitud por la salvación experimentada, estos cuáqueros se sentían impulsados a relatar las obras de salvación de Dios a través de la evangelización y misión a otras personas, y de "ganar almas para Cristo". A raíz de este impulso, iniciaron un trabajo misionero en muchos países. Al contrario de la postura de los cuáqueros liberales, rechazaban la diversidad en el pensar teológico y en el culto, y siempre ejecutaban el trabajo social sólo de manera secundaria, luego de la misión principal que era la evangelización. El culto de estos cuáqueros conservadores ya no era el tradicional devocional cuáquero de la espera en silencio, sino se desarrollaba según un orden litúrgico y era guiado por pastores que generalmente hacían una alocución o un sermón centrado en el sacrificio propiciatorio y vicario de Cristo como obra de reconciliación de Dios con la humanidad. El énfasis en una vida santa que debía expresarse también en lo cotidiano a través de un estilo de vida ejemplar, la exclusión de la diversidad teológica y religiosa, y la marcada vocación misionera de este grupo cuáquero muchas veces se plasmó en el trabajo misionero en un "tutelaje soberbio"[96]. Como los cuáqueros rechazaban la celebración de los sacramentos, muchas personas en Centroamérica tuvieron, luego de un entusiasmo inicial, dificultades para comprenderlos, con lo cual los cuáqueros repetidamente perdieron miembros a manos de otras iglesias protestantes.[97]

La *California Yearly Meeting of the Friends Church* comenzó su trabajo en Guatemala en 1902, donde junto a su trabajo congregacional se dedicó también al trabajo en centros de salud, pequeñas escuelas, centros bíblicos y proyectos agrarios. Desde Guatemala, los cuáqueros llegaron a partir de 1914 a la norteña provincia de Chalatenango en El Salvador, donde fundaron algunas pequeñas congregaciones.

---

92 *Véase Holland, 2002, p. 22. Read, Monterroso y Johnson hablan de 2.389 miembros en el año 1967. Véase Read/Monterroso/Johnson, 1969, p. 152.*

93 *En 1966 por ejemplo, se establecieron diálogos y actividades conjuntas con la iglesia católica.*

94 *Holland se equivoca fijando el inicio de la misión cuáquera en El Salvador en el año 1902. Holland, 2002, p. 37. Si bien los cuáqueros comenzaron su trabajo en Guatemala en 1902, ellos llegaron sólo en 1914 a El Salvador. Véase Monroy, 1996, p. 69s.*

95 *Los grupos cuáqueros, caracterizados por rivalidades y divisiones internas, se aproximaron mutuamente en los años 50 del siglo XX, y hoy en día están en gran parte reunidos. Véase para ello y para lo siguiente Mead, 1995, p. 142-151; Freiday, 1974, p. 101ss; Jones, 1974, p. 125ss; White, 1974, p 63ss; Loukes, 1965.*

96 *Traducción del alemán, en: White, 1974, p. 71.*

97 *Como los cuáqueros rechazaban la celebración de los sacramentos, a mediados de los años 40 dos grupos congregacionales en Guatemala abandonaron la iglesia y buscaron contacto con la Iglesia Luterana Sínodo de Missouri. Véase para ello abajo capítulo 3.1.1.*

Sin embargo, estos esfuerzos en El Salvador no tuvieron un éxito sostenido y la mayoría de los miembros pasaron al sector pentecostal, cuando a partir de 1930 las *Asambleas de Dios* comenzaron sus actividades en Chalatenango. Hasta fines de los años sesenta sólo seis congregaciones con aprox. 200 miembros en el norte de El Salvador permanecieron activas.[98]

En 1915, comenzó su trabajo misionero en El Salvador la iglesia de los Adventistas del Séptimo Día (*Seventh-Day-Adventists*), que había surgido 1863 en el transcurso del movimiento de avivamiento en los EE.UU. A su gran compromiso en los sectores de la salud y de la medicina, así como en el sector educación, contrapuso una teología milenarista, la exhortación a sus miembros de prepararse para la segunda venida de Cristo mediante una vida moral impecable, como también un estricto rechazo a tomar partido en asuntos políticos. Sin embargo, se mostró ecuménicamente abierta y trabajó tanto con las iglesias protestantes como con la iglesia católica. Además, atribuía mucha importancia a la educación universitaria de sus pastores. En El Salvador, la iglesia de los Adventisas del Séptimo Día sumó 6.300 miembros hasta el año 1970, constituyéndose en el segundo grupo protestante más grande después de los pentecostales.[99]

Después de la Segunda Guerra Mundial, sociedades misioneras evangelicales e iglesias históricas comenzaron en nuevos lugares con el trabajo misionero.[100] En el sector *evangelical* comenzó sus actividades la sociedad misionera interdenominacional *World Wide Mission*, organizando campañas de evangelización, programas sociales y la distribución de literatura evangelical.

Asimismo, tres *iglesias históricas* iniciaron su trabajo misionero en El Salvador después de la Segunda Guerra Mundial. En 1952, la Iglesia Luterana Sínodo de Missouri *(Lutheran Church-Missouri Synod)* amplió su trabajo desde Guatemala al este de El Salvador. La Iglesia Protestand Episcopal en los EE.UU *(Protestant Episcopal Church in the USA)* se hizo cargo en 1954 de una congregación en la capital San Salvador que ya había sido fundada en 1932 por la *Church of England* y en la cual hasta entonces solamente diplomáticos y gente de negocio extranjera celebraban cultos.[101] En 1960 se estableció también el trabajo en castellano, del cual más tarde surgió la *Iglesia Anglicana Episcopal de El Salvador*.

Los miembros, cuyo número hasta 1980 se limitaba a 100, provenían casi sin excepción de la clase alta de la sociedad. Cuando la mayoría de estos miembros dejó el país al momento de estallar la guerra civil en 1981, la iglesia bajo el liderazgo del pastor Luis Serrano de la congregación capitalina *San Juan Bautista*, se abrió a la población pobre y oprimida del país y a las preocupaciones de los movimientos de liberación. Mediante su obra social que lleva el nombre *Concientización para la Recuperación Económica y Espiritual del Hombre* (CREDHO), la iglesia pudo realizar muchos proyectos sociales durante y después de la guerra civil.

---

98 *Véase Holland, 2002, p. 37; Monroy, 1996, p. 69s; Rocha, 1991, p. 114.*

99 *Véase anexo 1.4; Holland, 2002, p. 37; Read, Monterroso y Johnson hablan de 4.228 miembros en 1967. Véase Read/Monterroso/Johnson, 1969, p. 151s. Damboriena cuenta en 1957 a 5.680 miembros, de los cuales sin embargo sólo 1.391 participan de la Santa Cena. Véase Damboriena, 1963, p. 96.*

100 *Véase para lo siguiente Holland, 2002, p. 14ss.*

101 *La base para la adopción de la congregación salvadoreña por parte de la* Protestant Episcopal Church in the USA *fue un tratado territorial entre la* Church of England *y las iglesias episcopales de los EE.UU. según el cual las iglesias de los EE.UU. podían conducir el trabajo misionero solamente en México y Centroamérica. Véase para ello y para lo siguiente, Barahona, 2002; Iglesia Anglicana Episcopal de El Salvador, 1999; Iglesia Episcopal de Guatemala. Seminario Santo Tomás Apóstol, 1985; conversación 17.*

La iglesia conservadora Iglesia Cristiana Reformada *(Christian Reformed Church)* de los EE.UU. llegó recién en 1977 a El Salvador.[102] Inició un trabajo misionero enfocándose en la evangelización entre la población de la clase media y baja de la capital San Salvador y la provincia La Libertad que culminó con la fundación de doce nuevas congregaciones. Pronto se produjeron conflictos en la iglesia entre los misioneros extranjeros, que según el parecer de los miembros de la iglesia se distanciaron de los problemas sociales y de la sociedad, y los líderes congregacionales nacionales, los cuales exigían un compromiso político y social más fuerte de la iglesia. Cuando en 1985 el último misionero debió abandonar el país a causa de la guerra, no le quedaban a la iglesia sino dos congregaciones. Muchos líderes y pastores nacionales se sumaron a otras iglesias. Nada menos que seis pastores pasaron a hacer parte de la *Iglesia Luterana en El Salvador*, cuya enseñanza y práctica eran afines a su religiosidad y sus preocupaciones sociales, y que además poseía los medios económicos para apoyar a los pastores en su trabajo.[103] La *Iglesia Reformada Calvinista de El Salvador* se recupera desde fines de los años 80 de sus problemas internos, fundando en adelante nuevas congregaciones en los departamentos de San Vicente, Santa Ana y San Salvador y reestructurando la otrora obra social ecuménica ALFALIT para convertirla en el brazo diacónico de la iglesia.

Junto a estas tres iglesias históricas, la Iglesia del Nazareno *(Church of the Nazarene)*, surgida del movimiento de santificación del siglo XIX en los EE.UU., comenzó en 1964 con su trabajo en El Salvador. También su membresía fue muy limitada. En general los esfuerzos de las diferentes organizaciones misioneras e iglesias llevaron a un constante crecimiento del porcentaje de protestantes en la población salvadoreña de un 2,7% en el año 1935 al 3,4% en 1950; de allí al 3,5% en 1960 hasta el 5,5% en el año 1970.[104] Con esto, el porcentaje de población protestante en El Salvador hasta los años 50 fue bajo en comparación con los demás países centroamericanos, y sólo a partir de los años 60 y 70 alcanzó el promedio centroamericano.[105] Hay que considerar que el aumento de actividades misioneras y el envío de misioneros desde los EE.UU. no contribuyeron automáticamente al crecimiento del respectivo tipo de iglesia. Por eso, aunque fueron las *iglesias históricas* y *evangelicales* quienes más misioneros enviaron a El Salvador desde los años 50, fueron las iglesias *pentecostales* quienes más crecimiento registraron durante este período de tiempo. Una expansión explosiva del protestantismo y una simultánea atomización de las iglesias y grupos protestantes se produjo en El Salvador recién en los años 70 y 80, cuando la situación social se agudizó extremadamente.

---

[102] *Véase Iglesia Reformada Calvinista de El Salvador, sin año; conversación 18.*

[103] *Véase para ello el informe en el anexo 3.2.*

[104] *Véase anexo 1.3; anexo 1.5; Holland, 2002, p. 24. Cifras más bajas presenta Schäfer, 1938, 0,17%; 1952, 1,01%; 1961, 2,24%; 1967, 3,33%. Véase Schäfer, 1992, p. 308.*

[105] *Para el año 1938 Schäfer presenta las siguientes cifras para el protestantismo centroamericano, El Salvador, 0,17%; Nicaragua, 2,0%; Costa Rica, 0,26%; Panamá, 2,79%; Guatemala, 0,98%. En 1967 la imagen cambia, El Salvador, 3,33%; Nicaragua, 3,39%; Honduras, 2,32%; Costa Rica, 2,36%; Panamá, 8,38%; Guatemala en el año 1961 entre 7,3% y 8,2%. Véase Schäfer, 1992, p. 308. Véase también anexo 1.5.*

1.2.3 La tercera época: crecimiento del protestantismo entre resistencia y acomodación (1970-1992)

1.2.3.1 El desarrollo político en El Salvador de 1970-1981

El inicio de esta época está marcado tanto social como políticamente por las consecuencias de la guerra de 1969, la que marca una cesura importante en la historia de El Salvador. Fue solamente a partir de las consecuencias directas e indirectas de esta guerra que se crearon las condiciones para que una alternativa revolucionaria en los años 70 pudiera surtir efecto en las masas.[106]



De izquierda a derecha: Doña Abelina de Gómez, Bella Esperanza, Reverendo Medardo Gómez, Tata Rosendo Lisco, Casique Adrián Lisco y Reverendo Carlos Najera (1992)

---

106 *Véase para lo siguiente Krämer, 1996, p. 24ss; Prendes, 1983, p. 261ss; Jung, 1980.*

El Presidente, Coronel Arturo Armando Molina (1972 a 1977), quien había llegado al poder por medio de un fraude electoral en 1972, pertenecía al ala más bien modernizadora de las Fuerzas Armadas.[107] Con un programa de gran envergadura de "Transformación Nacional", buscó devolverle competitividad a la economía colapsada a causa de la guerra de 1969. Apostó sobre todo a la inversión extranjera y a la creación de zonas francas de producción, en las cuales fueron instaladas especialmente las empresas *Maquiladoras*.[108] Aunque los datos macroeconómicos mejoraron algo inicialmente, la política económica no condujo a un desarrollo a largo plazo, sino solamente aumentó la dependencia de la economía salvadoreña de las grandes empresas internacionales. Cuando las cifras económicas volvieron a empeorar a fines de los años 70, estas empresas se retiraron rápidamente de El Salvador y el clima político se agravó. Pese a que el gobierno de Molina sabía que la crisis de la población rural, que se agravaba constantemente desde los años 60, solamente podía ser paliada mediante una reforma agraria, el *Instituto Salvadoreño de Transformación Agraria* (ISTA), creado por su gobierno, debió interrumpir el proyecto de reforma después de sólo tres meses debido a la fuerte presión de la oligarquía agraria.

La gestión del gobierno de Molina derivó en una situación en la que la población rural no solamente empobrecía, sino también se radicalizaba y comenzaba progresivamente a formar parte de movimientos revolucionarios en la lógica que "los campesinos se levantan porque ya no pueden vivir como campesinos" [109].

Además, los conflictos de Molina con la oligarquía agraria llevaron a esta última a crear sus propias organizaciones para velar por sus intereses. Fomentaron así la creación de escuadrones de la muerte y de organizaciones de espionaje como la *Organización Democrática Nacionalista* (ORDEN) que perseguía a los reformistas en el gobierno, a campesinos sublevados como también a la oposición política. Finalmente, y continuando con el patrón del fraude electoral y la represión sangrienta de la oposición, el general de corte reaccionario Carlos Romero llegó a asumir en el año 1977 la presidencia del país.

Como reacción a las crecientes represiones y a la ausencia de reformas, se formó y se radicalizó en los años 70 la resistencia en El Salvador. En la ciudad como en el campo surgieron nuevas organizaciones populares como asociaciones de estudiantes, sindicatos y organizaciones de autoayuda. Los movimientos guerrilleros en formación constituyeron la expresión más radical de la resistencia dada su convicción que la situación injusta en el país debía ser cambiada por las armas. Sin embargo las diversas organizaciones desperdiciaron mucha energía en discusiones ideológicas sobre estrategias y tácticas de la lucha revolucionaria lo que hizo que demoraran mucho en agruparse en un frente unido.[110] Como primera organización guerrillera se fundaron en 1970 las *Fuerzas Populares de Liberación* (FPL), una escisión de elementos radicales del Partido Comunista PCS, el que todavía no estaba dispuesto a la lucha armada. Las FPL siguieron la estrategia revolucionaria de la "Guerra Popular Prolongada"[111], según la cual la guerrilla debe lograr un profundo

---

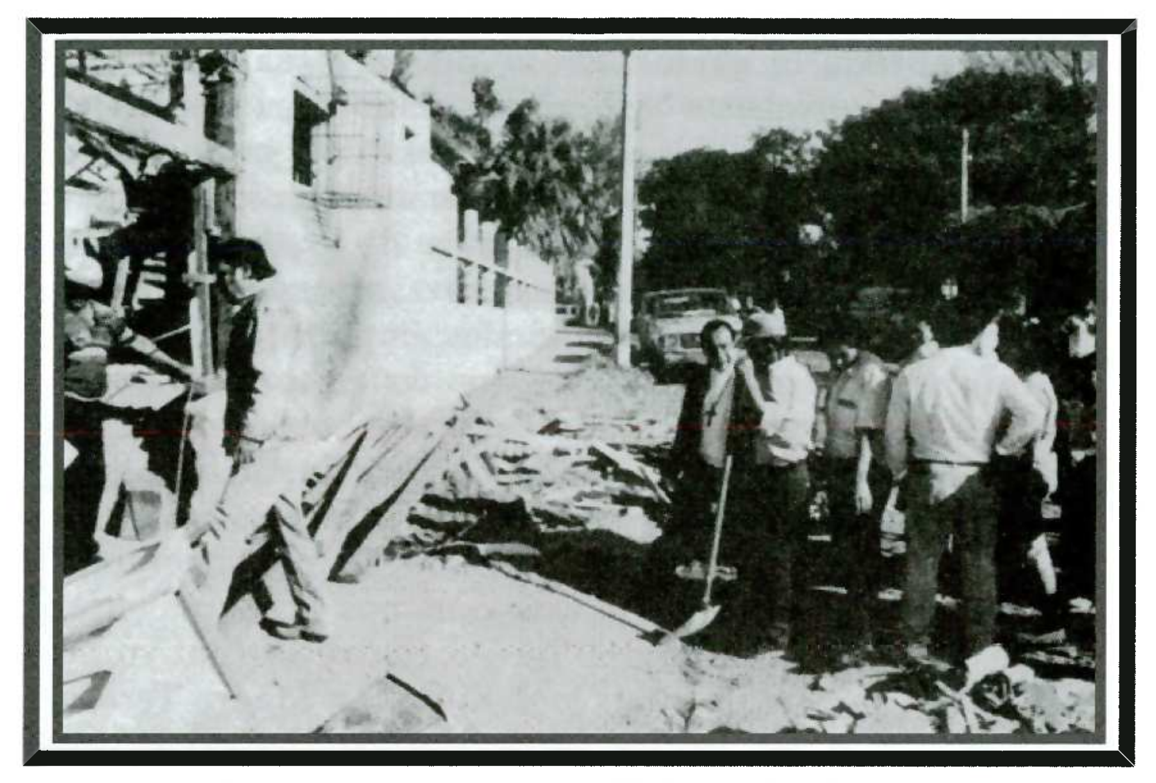
107 *Ni campañas de intimidación masivas ni un fracasado atentado contra el candidato de la oposición, Duarte, pudieron impedir la victoria de la oposición; por lo tanto los militares simplemente interrumpieron el recuento de votos y nominaron a Molina como Presidente. Un intento de golpe contra el Presidente ilegítimo fue reprimido en forma sangrienta.*

108 *Las* Maquilas *son fábricas de grandes empresas internacionales que obtienen rebajas fiscales y el derecho a la importación libre de medios de producción. Los salarios bajos en los países del sur como El Salvador que permiten una producción a bajo costo, son el mayor atractivo para que las grandes empresas se instalen allí.*

109 *Krämer, 1996, p. 30.*

110 *Véase para lo siguiente Harnecker, 1993; Cienfuegos/Chávez/Guevara/Jovel/Valle/Zamora, 1993; United States Department of State, 23.02.1981.*

111 *La expresión es de Mao y sirvió por ejemplo como concepto de la revolución vietnamita.*



Aspecto de la destrucción que causó el atentado dinamitero, perpetrado contra la iglesia "La Resurección", el 28 de diciembre de 1988.

arraigo en la sociedad para poder dar inicio a un levantamiento popular que tenga el apoyo de todo el pueblo. En 1971 siguió el *Ejército Revolucionario del Pueblo* (ERP), que fue fundado por miembros de la juventud comunista y democratacristiana como también de grupos de estudiantes. Aplicando el "concepto de foco"[112], el ERP constató en El Salvador una situación pre-revolucionaria, en la cual se deseaba gatillar un levantamiento popular mediante acciones armadas. Producto de una escisión en el ERP, surgió en 1975 la *Resistencia Nacional* (RN) que enfocaba su trabajo en el sector político, antes que en acciones militares. La última escisión se dio con el *Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos* (PRTC), que sin embargo fue insignificante. El PCS fue el último movimiento que decidió iniciar la lucha revolucionaria por las armas a través de las *Fuerzas Armadas de Liberación* (FAL), fundadas en 1979.

---

[112] *La teoría de foco parte de la hipótesis que mediante acciones armadas de grupos de resistencia rurales se puede ganar la adhesión de toda la oposición y se puede provocar un levantamiento popular generalizado. El éxito del movimiento guerrillero cubano con la teoría de foco en la revolución de 1959 sin embargo no pudo ser repetido en ningún país latinoamericano. Véase Krämer, 1996, p. 33s, obs. 28.*

Estos cinco grupos fundaron a fines de 1980 el movimiento guerrillero común *Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional* (FMLN), que si bien presentaba una cierta unidad en el ámbito organizacional, no lograba superar totalmente las antiguas divergencias. Así, las organizaciones guerrilleras dentro del FMLN permanecieron relativamente autónomas[113], realizaron sus propias operaciones y mantuvieron cada una sus respectivos contactos con diferentes organizaciones del movimiento popular como sindicatos, organizaciones estudiantiles e iglesias.[114]

Debido a que las condiciones de vida se volvieron cada vez más difíciles a causa de la injusta situación social y del terror de Estado,[115] se produjo en octubre de 1979 un golpe militar perpetrado por jóvenes reformistas contra el régimen de Carlos Romero. Un sector de la oposición democrática estuvo en conocimiento previo de este golpe y participó luego con civiles en la nueva junta militar, entre otros también el rector de la universidad jesuita *Universidad Centroamericana José Simeón Cañas* (UCA)[116], Román Mayorga Quirós.

Pero el proyecto de una "revolución desde arriba" fracasó pronto, y en 1980 una segunda junta militar tomó el poder, de la cual estaba excluida la oposición democrática, y mediante la cual los EE.UU. pudieron ampliar su influencia sobre el curso de los eventos políticos y militares.[117] La nueva junta de gobierno actuó con una crueldad y un terror sin precedentes contra toda forma de oposición. Tan sólo en el año 1980 fueron asesinadas más de 14.000 personas.[118] Cuando en marzo de 1980 los escuadrones de la muerte llegaron incluso a asesinar al arzobispo Oscar Romero, recibiendo ordenes para estos efectos del cofundador del partido radical de derecha *Alianza Republicana Nacionalista* (ARENA), el mayor Roberto D'Aubuisson[119], la guerra civil ya era inevitable.[120]

---

113 *La autonomía de los grupos también traía ventajas para la guerrilla. Así, las Fuerzas Armadas debían tratar con cinco grupos y estrategias diferentes que operaban en forma autónoma. Esto hizo que la guerrilla fuera mucho más difícil de prever. Véase conversación 10.*

114 *Vea abajo capítulo 1.2.3.9.*

115 *Tan sólo entre enero y septiembre de 1979 hubo 800 asesinatos políticos en El Salvador. Véase Krämer, 1996, p.50.*

116 *La UCA fue desde los años 60 uno de los centros más importantes de la oposición intelectual. Los jesuitas figuraban entre los críticos más acérrimos del régimen militar y estaban, al igual que el arzobispo Oscar Romero, informados del golpe de los jóvenes militares.*

117 *Para los EE.UU. la primera junta militar fue demasiado de izquierda. Además, después de la victoria de los sandinistas en Nicaragua, los EE.UU. bajo el presidente Carter deseaban evitar por todos los medios una segunda revolución comunista en Centroamérica. Así, los EE.UU. apoyaron con una masiva ayuda militar la lucha de los militares salvadoreños contra los rebeldes; ni siquiera una carta abierta del arzobispo Romero al Presidente Carter pudo cambiar la opinión de este último. La influencia de los EE.UU. sobre los militares salvadoreños se manifestó también en el hecho que tan sólo entre 1975 y 1979 109 oficiales salvadoreños siguieron una formación en los EE.UU. o bien en escuelas militares estadounidenses en la zona del canal de Panamá. Véase Krämer, 1996, p. 51s, nota de pie 48; Woodward, 1999, p. 327.*

118 *Véase Krämer, 1996, p. 56.*

119 *D'Aubuisson fue formado en los años 60 por los* Green Berets *en la lucha contra rebeldes, y como funcionario del servicio secreto ANSESAL fue uno de los principales responsables de la represión estatal. D'Aubuisson, que había sido caracterizado por el anterior embajador estadounidense White como „asesino patológico" (Krämer, 1996, p. 91, nota de pie 90), fue el que ordenó el asesinato de Romero, según las conclusiones de la comisión de verdad instalada por la ONU en 1992. Véase Naciones Unidas, 1993, p. 65s.*

120 *Véase para la inevitabilidad de la guerra civil Krämer, 1996, p. 61ss. Krämer identifica al gobierno, a las Fuerzas Armadas y a la burguesía como principales responsables del estallido de la guerra civil, ya que ellos habían en un principio provocado la extrema polarización de la sociedad por el hecho de impedir cualquier tipo de reformas.*

1.2.3.2 La guerra civil en El Salvador de 1981-1992

El FMLN comenzó su llamada "ofensiva final" el 10 de enero de 1981.[121] Pero la esperada rebelión popular generalizada no se desató y ya siete días más tarde la guerrilla se retiró nuevamente. Lo que siguió fue una guerra civil que duró once años, una guerra que por parte del gobierno fue definida acorde a la estrategia del "guerra de baja intensidad" (low intensity warfare)[122], y que contó con el apoyo determinante de los EE.UU. y fue financiada tanto por medio de una masiva ayuda militar como también por una ayuda humanitaria estratégicamente utilizada.[123]

En las regiones controladas por la guerrilla, los militares desalojaron o aniquilaron a la población rural residente mediante masacres y bombardeos de grandes áreas, siguiendo la "estrategia de la tierra quemada", cuyo objetivo fue cortar así la significativa relación del FMLN con la población civil. A partir de 1984, y siguiendo el consejo de los EE.UU., se empleó una estrategia alternativa a los bombardeos con el proyecto "Unidos para la reconstrucción".

Mediante este proyecto, los militares distribuían alimentos y mercancías a la población rural con el objetivo de "ganar sus corazones y mentes" y romper su simpatía con la guerrilla. Los bombardeos, sin embargo, continuaron con la misma intensidad y sólo fueron interrumpidos por las breves pausas para la distribución de las mercancías. Ya al inicio de la guerra, esta táctica llevó a decenas de miles de personas a huir de El Salvador. Hasta el año 1986 un total de 745.000 salvadoreños huyeron al extranjero, sobre todo a los EE.UU., y otras 500.000 personas fueron desplazadas internamente.

"Los desplazados de guerra internos vivían sobre todo en los barrios marginales de las ciudades o en campos de refugiados apoyados por organizaciones humanitarias e iglesias. En los campos de refugiados la persecución muchas veces continuaba: el hecho de provenir de regiones de guerra era suficiente para tildarlos de, subversivos'. Independientemente de su simpatía supuesta o manifiesta con el FMLN,

---

121 Las luchas ideológicas internas en el FMLN sobre el momento más propicio para el inicio de la ofensiva se dieron por superadas a más tardar en el momento en que Ronald Reagan en noviembre de1980 ganó las elecciones presidenciales en los EE.UU. y anunció el aumento de la ayuda militar para El Salvador. La guerrilla buscó anticiparse a esta situación con su "ofensiva final".

122 La estrategia del "low intensity warfare" había sido desarrollada en los EE.UU. a consecuencia del desastre de Vietnam. Después de Vietnam, públicamente y políticamente ya no fue posible involucrar a soldados estadounidenses en guerras en el "Tercer Mundo". De allí que el gobierno de Reagan optó por esta nueva estrategia de intervención, fortaleciendo por un lado a las Fuerzas Armadas salvadoreñas mediante una masiva ayuda militar, consejeros militares y la formación de oficiales y soldados. Por otro lado, la estrategia incluía también factores políticos, económicos y psicológicos. Se buscó ganar "los corazones y la mente de las personas" con medidas de ayuda y de esta manera debilitar el apoyo de la población civil a la guerrilla. Las condiciones impuestas por el Congreso estadounidense para esta forma de hacer la guerra, especialmente la limitación del número de consejeros estadounidenses en El Salvador y el respeto de los Derechos Humanos por parte de los militares – fueron muchas veces obviadas por la administración Reagan. Véase Dunkerley, 1994, p. 145ss; Krämer, 1996, p. 73ss, Duchrow/Eisenbürger/Hippler, 1989.

123 De 1980 a 1989 el gobierno estadounidense traspasó a los militares salvadoreños un total de 966,8 millones de dólares (USD) en ayuda militar directa, y 1.653,8 millones de dólares (USD) en ayuda militar indirecta. Véase Krämer, 1996, p. 74.

fueron reiterado objeto de represión por parte de los servicios de seguridad y las Fuerzas Armadas en los campos de refugiados en y alrededor de San Salvador."[124]

El compromiso humanitario y político de la iglesia católica y de algunas iglesias históricas en El Salvador y en otros países latinoamericanos en favor de la población pobre y sufriente, el cual se basaba en la hermenéutica bíblica de la Teología de la Liberación que se encontraba en desarrollo, representó una creciente amenaza para el gobierno estadounidense. Por esta razón, ya el *Rockefeller Report* (1969/1970), elaborado por encargo del gobierno estadounidense, identificó a la *Teología de la Liberación* como puerta de irrupción para el comunismo. El *Documento de la Comisión de Santa Fe* de 1980 incluso fue más lejos, calificando a la Teología de la Liberación como adversario fundamental de la política exterior estadounidense.[125] Dado que la iglesia católica bajo el arzobispo Romero, como también, algunas iglesias históricas, como por ejemplo la *Iglesia Bautista Emmanuel* y la *Iglesia Luterana en El Salvador,* se identificaron cada vez más con las reivindaciones de la Teología de la Liberación, fueron excluidos por parte de los EEUU como posibles aliados. En cambio, los EE.UU. implementaron una campaña para fomentar en Latinoamérica un protestantismo extremadamente conservador e anticomunista. De hecho, es posible constatar una relación directa entre la creciente política intervencionista de los EE.UU. y la marcada irrupción de iglesias protestantes en Centroamérica:[126]

"La misión protestante en Latinoamérica está correlacionada con el inicio de la penetración imperial de los EE.UU. Sobre todo, en América Central y el Caribe, el crecimiento protestante coincidió con el ejercicio de Washington de una diplomacia de cañonera (intimidación)."[127]

El *Institute on Religion and Democracy,* fundado por políticos conservadores en 1981, funcionó como aparato político-ideológico para la lucha contra el "catolicismo político" y el "marxismo latinoamericano", como también para apoyar el trabajo misionero conservador-protestante.[128]

Los efectos de esta política ya pudieron constatarse en El Salvador desde mediados de los años 70. En una situación en la cual el conflicto entre el Estado y la iglesia se agudizaba progresivamente, el poder del Estado bajo la presidencia de Arturo Molina y Carlos Humberto Romero, del cual se dice que poco antes del golpe del Estado dirigido en su contra había declarado "haberse convertido a Cristo", reaccionó con la estrategia de levantar un bloque conservador-protestante.[129] Tan sólo en los años 1975 a 1979 se admitieron un total de 56 nuevas iglesias protestantes en el país, en las cuales el Estado veía a aliados ideológico-políticos importantes en contra de un sector de la iglesia católica que manifestaba una disposición hacia el compromiso social y una orientación hacia el trabajo en el ámbito de la comunidad.[130] Sin embargo, la

---

124 *Cita original en alemán, en Krämer, 1996, p. 83. La ILS fue una de las iglesias que ya muy pronto abrió un campo de refugiados bajo el nombre de* Fe y Esperanza. *Este campo sufrió varios ataques.*

125 La Comisión de Santa Fe, *integrada por científicos y políticos, había recibido de la administración Reagan el mandato de señalar caminos para una política exterior de los EE.UU. en Latinoamérica. Véase Valderrey, 1985, p. 24.*

126 *Véase Crahan, 1992, p. 177ss; Carta a las Iglesias desde El Salvador, 1982, p. 3s.*

127 *Cita original en inglés, en Dodson, 1987, p. 14.*

128 *Véase por ejemplo el artículo "Churches in the Crossfire. A Report on religious Liberty in El Salvador", en el cual el obispo católico Rosa Chávez es difamado como comunista y la ILS como brazo del FMLN. Véase Wisdom, 1990.*

129 *Véase Stoll, 1990, p. 167.*

130 *Para el avance de iglesias protestantes en El Salvador con el apoyo del gobierno Romero Véase Alfaro, 1978, p. 326, "En los primeros cinco meses de este año las siguientes sectas han obtenido la personalidad jurídica de parte del Ministerio del Interior, 1.) Misión Evangélica Pentecostés EBEN-EZER (Diario Oficial del 10 de enero); 2.) Misión Bautista Internacional de El Salvador (Diario Oficial del 26 de enero); 3.) Iglesia de Dios Universal (Diario Oficial del 17 de marzo); Iglesia Evangélica, 'El Movimiento Cristiano del Evangelio Pleno' (Diario Oficial del 12 de abril)." En la época de 1970 a 1974, en cambio, sólo se admitieron 14 nuevas iglesias protestantes. Véase Palacios, 1981, p. 115s.*

iglesia católica logró una presencia más fuerte en las comunidades de base y en el movimiento popular a partir de la línea representada por los arzobispos Chávez, Romero y Rivera Damas. Por lo tanto, el porcentaje de las iglesias protestantes, pese a la protección brindada por el Estado desde mediados de los años 70, nunca aumentó en la medida como p.ej. en el vecino país de Guatemala, donde el catolicismo había sufrido un mayor debilitamiento a causa del liberalismo y de los obispos conservadores Rossel y Casariegos.[131]

Para lograr sus objetivos en su política exterior, es decir, impedir una participación de los comunistas en el gobierno o incluso la toma de poder por parte de los comunistas, los EE.UU. intentaron darle una fachada democrática al gobierno salvadoreño en el campo político. Impidieron que el candidato radical de derecha, Roberto D'Aubuisson llegara a ser Presidente luego de la victoria de la alianza de ARENA y del *Partido de la Conciliación Nacional* (PCN) en 1982, y al mismo tiempo instaron a que se hicieran reformas constitucionales.[132] Una vez aprobada la nueva Constitución y después de nuevas elecciones, de las cuales la izquierda fue excluida, se impuso el candidato deseado por los EE.UU., el democratacristiano José Napoleón Duarte. Bajo su gobierno se consolidó un modelo que se puede llamar "democracia de baja intensidad".[133] Mientras que el democratacristiano Duarte logró imponer algunas reformas y estableció un diálogo con el movimiento guerrillero asegurando así un reconocimiento internacional para su gobierno, los militares, que a causa de las enormes ayudas financieras estadounidenses controlaban de facto el poder en el Estado, pudieron continuar con su lucha contra la guerrilla y socavar todo intento de diálogo. Por esta razón, la política de reforma y de diálogo impulsada por Duarte fracasó pues no fue capaz de subordinar a las Fuerzas Armadas al poder civil, lo que en última consecuencia significó que su gobierno solamente sirviera de pantalla, mientras el terror continuaba.

Recién al producirse los dramáticos cambios en el orden mundial, que durante cuarenta años se había caracterizado por los bloques antagónicos de EE.UU. y la Unión Soviética, y al formarse en El Salvador un "tercer poder"[134] junto al de los militares y de la guerrilla, surgió también una nueva dinámica en el conflicto salvadoreño. El movimiento de paz salvadoreño fue una alianza informal de diferentes organizaciones sociales, desde asociaciones gremiales y sindicatos hasta universidades, organizaciones de Derechos Humanos y sectores de la iglesia católica como también de las iglesias históricas protestantes. A iniciativa del arzobispado católico, se inició en Agosto de 1988 el *Debate Nacional para la Paz*,[135] del cual surgió el *Comité Permanente del Debate Nacional* (CPDN), que en los años siguientes llegó a ser un medio de presión importante de estas organizaciones e iglesias para encontrar una solución negociada a la guerra. Luego de la rápida salida del Arzobispado del debate, la cual se dio en el período del Arzobispo Rivera y Damas que temía perder su neutralidad, la ILS desempeñó un rol determinante en el comité.[136]

El éxito de la comisión y del movimiento de paz se basó en que expresaron el deseo de la población de lograr la paz. Además, se observaba un creciente distanciamiento de las posiciones del FMLN, el cual mantenía el concepto del levantamiento popular armado, pero que en vista de una población cansada de la guerra, y a raíz del movimiento de paz, buscaba, o más bien debía buscar en forma cada vez más seria la negociación como opción de solución al conflicto.

---

131 *Véase Schäfer, 2002, p. 6.*

132 *Véase Fischer-Bollin, 1999, p. 44s.*

133 *Véase para este concepto Krämer, 1996, p. 93ss.*

134 *La expresión proviene del padre jesuita asesinado y en aquel tiempo rector de la UCA, Ignacio Ellacuría. Véase Ellacuría, 1993, p. 1105-1138.*

135 *Aparte de la iglesia católica participaban las siguientes iglesias históricas,* Iglesia Luterana Salvadoreña *(ILS),* Iglesia Episcopal de El Salvador, Iglesia Bautista Emmanuel, Iglesia Bautista Shalom. *Véase Debate Nacional, 1988, p. 80.*

136 *Véase para ello abajo en el cap. 8.6.*

El sucesor de Duarte, Alfredo Cristiani que más bien pertenecía al ala pragmática del ARENA, sacó provecho del clima político mundial, comprendido en un proceso de cambio, y del cansancio que la población sentía con respecto a la guerra. Inmediatamente después de tomar el poder en 1989 entró en negociaciones con la guerrilla, que por primera vez había renunciado a una participación en el gobierno ya antes de realizar elecciones generales y libres. Las negociaciones de paz sin embargo se vieron enturbiadas por la doble estrategia de "negociaciones y acciones de guerra, o bien, represión" perseguida por ambas partes del conflicto. En los primeros cuatro meses del gobierno de Cristiani se produjeron un total de 449 asesinatos políticos y detenciones, torturas y atentados, entre otros también en contra de la ILS, cuyo templo y oficina principal fueron objeto de un atentado de bomba.[137] Por otra parte, el FMLN inició en octubre/noviembre de 1989 una gran ofensiva en la capital San Salvador, seguramente para mejorar su posición en las negociaciones. La guerrilla logró penetrar en esta ofensiva hasta los barrios altos, donde habita la población rica de la ciudad, lo que significó para ella una nueva dimensión de la guerra que hasta aquel momento se había desarrollado casi exclusivamente en el campo. Esta nueva experiencia de la guerra tan cercana llevó a muchos miembros de la clase alta a presionar por un pronto fin de la guerra. Si bien la guerrilla no fue lo suficientemente fuerte para mantener su posición en la capital por mucho tiempo y fue desalojada en poco tiempo, la ofensiva había demostrado que ninguno de los dos bandos iba a tener éxito en el mediano plazo por la vía militar. Así, la alternativa de una solución negociada cobró cada vez más fuerza. Además, otro evento durante la ofensiva de 1989 había llevado a una nueva percepción internacional del conflicto: el 16 de noviembre de 1989, miembros del desacreditado y temido batallón de élite *Atlacatal* asesinaron en el campus de la UCA a seis jesuitas, entre ellos al rector de la UCA, Ignacio Ellacuría, uno de los teólogos más conocidos y uno de los representantes más perfilados de la élite intelectual del país.[138] En poco tiempo quedó en evidencia que estos asesinatos habían sido decididos en las más altas esferas del cuerpo de generales. Estos querían aprovechar el caos general de la ofensiva para liquidar a miembros de la oposición.[139] No obstante, otros líderes intelectuales de organizaciones críticas al Estado y de iglesias lograron refugiarse a tiempo, entre ellos el obispo Gómez de la ILS.

A causa de este evento y de los factores mencionados anteriormente, muchos políticos en el extranjero, que durante mucho tiempo habían apoyado la lucha militar contra la guerrilla, comprendieron que la estrategia estadounidense del "low-intensity-warfare" (guerra de baja intensidad) no iba a llevar a ninguna solución del conflicto.[140] Por eso, bajo la mediación de la ONU y de otras organizaciones, como también de algunos gobiernos, se reanudaron las negociaciones, la cuales culminaron el 16 de enero de 1992 en el castillo de Chapultepec en Ciudad de México con la firma del tratado de paz entre el gobierno de El Salvador y el FMLN. Los aspectos más importantes del Tratado de Paz fueron la creación de una nueva Policía Nacional Civil, la reducción de las Fuerzas Armadas, la reforma del poder judicial, la instalación de una Comisión de la Verdad de la ONU, la instalación de la *Comisión Nacional para la Consolidación de la Paz* (COPAZ), cuya tarea era controlar el proceso de paz, y la integración del

---

137 *Véase Atentado contra la Iglesia Luterana, 29.12.1988 en el presente trabajo.*

138 *Junto a los seis jesuitas también fueron asesinadas una empleada doméstica y su hija de 16 años. El objetivo del asesinato fue la eliminación del sector de la élite intelectual que era partidario de una solución negociada. Si bien los implicados directos entre los militares fueron llevados a juicio, los autores intelectuales en el cuerpo de generales quedaron impunes. Véase extensamente para el asesinato Donet/ Lawyers Committee for Human Rights, 1994; Carranza, 1997.*

139 *Véase Naciones Unidas, 1993, p. 29ss.*

140 *El gobierno de Bush, por ejemplo, perdió totalmente a partir de ese momento el apoyo del* Partido Democrático *para su política en El Salvador. Véase Krämer, 1996, p. 140. También la presión de parte de la sociedad civil sobre el gobierno y el congreso en los EE.UU. aumentó fuertemente. Véase United States Jesuits Provincials and President, 23.11.1989.*

FMLN como partido político. La debilidad del Tratado de Paz se situaba en el sector socioeconómico, pues las estructuras económicas básicas que habían sido una causa fundamental de la guerra y de la violencia no fueron revisadas.[141]

1.2.3.3 La iglesia católica

La iglesia católica experimentó desde los años 60 en toda Latinoamérica un profundo proceso de cambios.[142] A continuación del *Concilio Vaticano Segundo* se realizó en Medellín en 1968 la segunda *Conferencia Episcopal Latinoamericana* (CELAM II), en la cual las resoluciones del *II. Vaticanum* fueron aplicadas programáticamente a la situación latinoamericana. Bajo el principio rector de la "justicia", la iglesia describió su responsabilidad política en la sociedad y decidió tres opciones fundamentales para su acción eclesiástica: 1. la opción por los pobres; 2. la opción por su liberación integral; 3. la opción por las comunidades eclesiales de base.[143]

Al igual que en otros países latinoamericanos, las resoluciones del CELAM II llevaron a una división al interior de la iglesia católica en El Salvador.[144] Así, de parte de la *Conferencia Episcopal de El Salvador*, sólo el Arzobispo Luis Chávez y Gonzáles y el obispo Arturo Rivera y Damas participaron en la *Semana Nacional de Pastoral de Conjunto* en 1970 y en la *Primera Semana Arquidiocesana de Pastoral* de 1976, a las que se había convocado a continuación de la CELAM II.[145] La mayoría de los obispos, sin embargo, se oponía a las resoluciones de estas conferencias que preveían la creación de comunidades de base, y fomentaba a cambio el movimiento católico carismático, que en la clase baja y entre la población rural representaba un polo opuesto a la radicalización política de las comunidades católicas, y al mismo tiempo debía impedir la cada vez más frecuente conversión de católicos a iglesias pentecostales. Por esta razón, la implementación de las resoluciones de CEDES se limitó inicialmente al arzobispado de San Salvador, y el movimiento sólo logró extenderse en el país cuando los jesuitas como también sacerdotes nacionales y extranjeros crearon las *Comunidades Eclesiales de Base de El Salvador* (CEBES) y formaron a catequistas y los así llamados "Delegados de la Palabra de Dios".[146] En el centro de este trabajo se encontraba la lectura bíblica sobre el trasfondo de la situación personal y la realidad social del país, lo que por su parte conducía a una "concientización". En la situación extremadamente polarizada en El Salvador el paso de allí a una politización no fue muy grande, de manera que el trabajo concientizador del movimiento católico de base desempeñó un rol importante como elemento preparador para la creciente radicalización de la población rural.[147] Con la *Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular* hizo su aparición pública en 1980 una organización que a nivel político tuvo una estrecha relación con el *Frente Democrático Revolucionario – Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional* (FDR-FMLN).

---

141 *Véase Macías, 1993; Naciones Unidas, 1992.*

142 *Del desarrollo de la iglesia católica en El Salvador en los años 70 y 80 tratan varias publicaciones, de las cuales sólo una selección se puede mencionar aquí, Meißner, 2003; Peterson, 1997; Vega, 1994; Bachmann, 1993; Colectivo de Análisis de Iglesias en Centroamérica/Centro de Estudios Ecuménicos de América Central, 1990; ídem, 1989; Meléndez, 1987; Zentralamerikanische Universität, 1984; Prendes, 1983; Richard/Meléndez, 1982; Henríquez, 1982; Prien, 1981b; Noggler, 1981; Dussel, 1981; Cardenal, 1980; Secretariado Social Interdiocesano, 1977. Para más literatura véase la bibliografía en Meißner, 2003.*

143 *Véase Boff, 1982, p. 60.*

144 *Véase para lo siguiente, Richard/Meléndez, 1982, p. 70ss; Cleary, 2000, p. 187ss.*

145 *El Arzobispo Luis Chávez y González (Arzobispo de 1938 a 1977) recorrió un asombroso proceso de transformación en su largo servicio, pasando de un teólogo conservador, relacionado con la oligarquía, a un teólogo comprometido socialmente. Véase Cardenal, 1985, p. 480ss.*

146 *En los años 70, aprox. 15.000 personas fueron formadas en siete centros especiales para ser catequistas o "delegados de la palabra de Dios". Véase Camacho/Menjívar, 1985, p. 180.*

147 *Para el nexo entre la concientización por parte del movimiento católico de base y la creciente politización como también la radicalización de la población rural Véase Cabarrús, 1983, p. 141ss; Krämer, 1996, p. 39.*

También algunos sacerdotes católicos pasaron por un proceso de radicalización. El ejemplo más conocido en El Salvador es el del sacerdote belga, Rogelio Ponseele, que se fue con la guerrilla a la clandestinidad, para acompañar pastoralmente a los guerrilleros en su lucha por la liberación.[148]

A causa de este compromiso, el movimiento católico de base llegó a ser el blanco de represalias estatales y paramilitares. Así por ejemplo, circularon en el país panfletos que decían "Sea un patriota, mate un sacerdote"[149]. El asesinato en el año 1977 del padre jesuita Rutilio Grande, que había creado una serie de comunidades de base en la región de Aguilares en el norte de El Salvador, marcó el incidente para la conversión del recién nombrado Arzobispo Oscar Arnulfo Romero.[150]

Al momento de su nominación en el año 1977, Romero tenía la reputación de ser conservador y era el favorito de la oligarquía y del Estado, pero después del asesinato de Rutilio Grande llegó a ser un defensor intransigente de los derechos de la población oprimida y el símbolo de la lucha contra el sistema imperante. En sus sermones hacía público el número de las personas asesinadas y desaparecidas, criticaba al gobierno y defendía a la oposición legal e ilegal. La difusión de sus sermones por radio ayudó a alcanzar a una inmensa masa de la población.[151] En su carta pastoral "La iglesia y las organizaciones populares políticas" del año 1978, la cual Romero elaboró junto al obispo Arturo Rivera y Damas de Santiago de María, defendió el derecho de los ciudadanos a la autoorganización y la autodefensa:

Nadie puede, por tanto, privar a los hombres del derecho de organización y menos a los pobres, porque proteger a los débiles es la razón principal de las leyes y de la organización. Por eso, hemos dicho que queremos subrayar en esta Carta el derecho de organización de los campesinos porque son hoy los que más dificultades tienen para ejercer ese derecho. [...] Por lo tanto, mientras se mantengan las causas de la miseria actual y se mantenga la intransigencia de las minorías más poderosas que no quieren tolerar mínimos cambios, se recrudecera más la explosiva situación y, si se quiere seguir usando la violencia represiva, desgraciadamente no se hará más que aumentar el conflicto y 'hacer menos hipotético y más real el caso en el cual el recurso a la fuerza, como legítima defensa, podrá ser justificado.[152]

Romero y los católicos comprometidos en los movimientos de base apoyaron moralmente la creación de organizaciones populares con tales escritos.[153] Pero para Romero la violencia sólo se justificaba como último recurso de defensa propia. Hasta el momento de su asesinato, Romero abogó por una solución pacífica del conflicto.

---

148 *Véase Vigil, 1989.*

149 *Para el balance de sacerdotes y colaboradores católicos y miembros de comunidades de base que fueron asesinados, heridos o secuestrados véase Consejo de Mujeres Misioneras por la Paz, 1996, p. 159ss; Secretariado Social Interdiocesano, 1977, p. 16ss; Zentralamerikanische Universität, 1984, p. 96s.*

150 *Romero anunció que no iba a participar en ninguna ceremonia del gobierno hasta que los asesinos de Grande no fueran detenidos. Además, organizó unos funerales para Grande donde participaron 100.000 personas. Véase para la conversión de Romero después del asesinato de Grande, Richard/Meléndez, 1982, p. 93s. Véase para el desarrollo y la vida de Romero como también para su significado para El Salvador entre otros Romero, 1992; Delgado, 2001; Sobrino, 2001.*

151 *Se estima que los sermones de Romero fueron escuchados por el 73% de la población rural y el 47% de la población urbana. Esto llevó en los años 1977 a 1980 a diez atentados de bomba contra la radio del Arzobispado de San Salvador, YSAX, que transmitía los sermones de Romero. Véase Krämer, 1996, p. 46, nota al pie 46.*

152 *Romero/Rivera y Damas, 1978, p. 15s, 50.*

153 *La convicción de Romero se enfrentaba a la opinión de los obispos conservadores como p. ej. la del obispo de San Vicente, Pedro Arnoldo Aparicio, que a fines de 1979 excomulgó a personas que pacíficamente ocuparon una iglesia y llamó al asesinato de opositores comunistas. Véase Krämer, 1996, p. 46, nota al pie 47.*

Con Romero, se inauguró también una nueva dimensión de la cooperación ecuménica. Junto a los sectores progresistas de la iglesia católica participó por ejemplo en 1978 y 1979 en la *Semana por la Unidad de los Cristianos* que fue organizada por algunas iglesias históricas protestantes, entre ellas la bautista. A partir de 1980, sin embargo, este evento ya no pudo ser realizado a raíz de las represalias estatales. Un gran significado tuvo el *Comité Ecuménico de Ayuda Humanitaria* (CEAH), que fue fundado en 1979 por Romero y el Arzobispado junto al *Movimiento Estudiantil Cristiano* (MEC) y la congregación bautista *Iglesia Bautista Emmanuel* (IBE), para prestar ayuda a las víctimas de la represión estatal. Después del asesinato de Romero, y a raíz de las crecientes represalias, el nombre del comité fue modificado primero a *Asociación Salvadoreña Ecuménica de Servicio y de Ayuda Humanitaria* y finalmente en 1982 a DIACONIA. DIACONIA se desarrolló en los años de la guerra para llegar a ser la más importante organización de ayuda de las iglesias y agrupó junto a sus miembros fundadores a otras organizaciones cristianas de ayuda y a iglesias históricas, entre ellas la ILS y la *Iglesia Episcopal*. La debilidad del comité consistía en la orientación netamente funcional de las distintas acciones de ayuda y la ausencia de un intercambio teológico. Cuando al término de la guerra civil DIACONIA finalizó las acciones de ayuda, finalizó en gran parte también el ecumenismo en El Salvador.[154]

Después del asesinato de Romero, y para espanto de la oligarquía y de los católicos conservadores, el Obispo liberal Arturo Rivera y Damas fue nominado por el Vaticano como Arzobispo de San Salvador. También Rivera y Damas se vio durante su servicio frente a una mayoría conservadora en la conferencia episcopal salvadoreña. Durante la guerra civil, sin embargo, no apoyó tan decididamente como Romero a los movimientos populares y de oposición. Por el contrario, Rivera y Damas hizo un esfuerzo por mantener su independencia para actuar desde la posición del árbitro como mediador entre los bandos enemistados.[155] Aunque esto le valió el reproche de muchas comunidades eclesiales de base por no posicionarse con la suficiente claridad junto a los oprimidos, Rivera y Damas y el arzobispado católico tuvieron un papel importante para lograr el inicio de las negociaciones entre los bandos en guerra y por ende para el término de la guerra civil.[156]

1.2.3.4 Las alianzas protestantes en El Salvador durante los años setenta y ochenta

Las relaciones entre los diferentes grupos protestantes en El Salvador fueron por mucho tiempo sumamente tensas. Los resentimientos recíprocos fueron exacerbados por el trabajo de sociedades misioneras que competían entre sí y por la formación de un clero deseoso de autonomía. Holland describe los primeros decenios como el tiempo "cuando cada uno hacía lo que le parecía correcto desde su propio punto de vista, cuando cada líder era un apóstol o un profeta".[157] En un país como El Salvador, que siempre sufrió la carencia de procesos de mediación social, los protestantes con su actitud contribuyeron más bien a agudizar los antagonismos sociales, en vez de reducirlos. Ciertamente, no hubo solamen-

---

154 *Véase Cruz, 1996, p. 93s; conversación 12.*

155 *La iglesia católica, como iglesia popular establecida (en 1980 el 91% de los salvadoreños eran católicos bautizados, Véase Holland, 2002, p. 11) fue probablemente la única institución social con suficiente influencia para mediar repetidamente entre los bandos en guerra, o bien de iniciar diálogos.*

156 *En estos esfuerzos de mediación trabajó estrechamente con el Arzobispo Rivera y Damas el Rev. Emil Stehle, que hoy es obispo en Ecuador. Stehle y el entonces Secretario de la* Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung *(GKKE, Conferencia Conjunta Iglesia y Desarrollo), Klaus Lefringhausen, llamaron en repetidas oportunidades a ambos bandos, que tenían su representación en Bonn, para entablar conversaciones en la antigua capital alemana. Véase Wilkens, 1997, p. 96; Kulessa/Neyer/Ott, 1997, p. 31s; Rosa Chávez, 1996, p. 57ss; Stehle, 1995; Kurtenbach, 1994, p. 19ss.*

157 *Traducción de la cita en inglés, en Holland, 2002, p. 38.*

te disputas entre iglesias pentecostales y no pentecostales, sino también confrontaciones y cismas al interior de las respectivas tradiciones confesionales. A esto se sumaban las múltiples fundaciones de nuevas iglesias provenientes de los EE.UU. Esta situación se agudizó en los años 70 y 80, cuando se pudo observar una extrema atomización del sector protestante. Mientras que a fines de los años 60 un total de once sociedades misioneras e iglesias trabajaba en el país, hasta los años 90 su número había aumentado a más de 100.[158]

Impulsos provenientes del contexto latinoamericano llevaron a las iglesias salvadoreñas a una cooperación más estrecha. En el año 1969 se había realizado el primer *Congreso Latinoamericano de Evangelización* (CLADE) en Bogotá, que representaba una alianza de iglesias y organizaciones misioneras conservadoras evangelicales. Con la realización de este congreso se selló definitivamente el quiebre del protestantismo latinoamericano en dos sectores separados política e ideológicamente.[159] Las iglesias conservadoras se constituyeron en la *Confraternidad Evangélica Latinoamericana* (CONELA) que en 1982 se había desarrollado a partir del CLADE. CONELA se perfiló en la lucha contra el movimiento ecuménico internacional y, siguiendo el modelo de Billy Graham, mezclaba una evangelización agresiva, enfocada en la expansión, con declaraciones anticomunistas. Entre las iglesias conservadoras de CONELA, la efectividad de la evangelización se midió por lo general con el aumento de la membresía, "desde entonces una obsesión del movimiento evangélico"[160].

Las fuerzas progresistas y reformadoras de las agrupaciones protestantes, por otro lado, se agruparon en la *Conferencia Evangélica Latinoamericana* (CELA) y a partir de 1982 en el *Consejo Latinoamericano de Iglesias* (CLAI).[161] Esta nueva división del protestantismo latinoamericano se manifestó de tal manera en El Salvador, que las *iglesias históricas* que seguían un proyecto liberal y social, fueron cada vez más marginalizadas por las demás iglesias protestantes y finalmente llegaron a una coalición con sectores progresistas de la iglesia católica en la organización conjunta de ayuda DIACONIA. En el otro sector, las *iglesias y agrupaciones evangelicales y pentecostales* se aproximaron mutuamente, y a causa de los problemas sociales en el país fundaron en 1979 un comité evangélico de ayuda de emergencia y se agruparon en 1986 en la conservadora *Confraternidad Evangélica Salvadoreña* (CONESAL). El objetivo de esta asociación fue crear una instancia que representara sus intereses frente al Estado y a la iglesia católica, y que permitiera trabajar conjuntamente para el crecimiento protestante en El Salvador.[162] No sólo los miembros de las iglesias conservadoras evangelicales como la CAM, sino también miembros de *agrupaciones establecidas pentecostales* y progresivamente también *neopentecostales* participaron de estas nuevas campañas de evangelización o más bien "cruzadas", como solían llamarlas. Esta nueva cooperación entre las iglesias protestantes conservadoras, pero también el compromiso social de las iglesias históricas y la situación social con una polarización en aumento, llevaron a un aumento del porcentaje de la población protestante en 1980 hasta cerca de un 7%, y en los años de la guerra a un aumento desproporcional hasta aprox. 14,2% en el año 1990[163].

---

158 *Véase Rocha, 1991, p. 116s; PROCADES, 1982.*

159 *Un síntoma para este quiebre lo representa el debate sostenido en la revista "International Review of Misión". Mientras que Kenneth Strachan defendía la "exhortación al testimonio" como imperativo categórico, Victor Hayward, Marcus Barth y Emilio Castro subrayaron la necesidad de responder con el testimonio al anhelo de justicia y a las demandas de la gran mayoría del pueblo; con ello cuestionaron al mismo tiempo la estrategia de expansión de las iglesias. Véase Bastian, 1995, p. 231, nota al pie 20.*

160 *Bastian, 1995, p. 233.*

161 *Véase Dussel, 1995, p. 471ss; Stoll, 1990, p. 132ss; Prien, 1981a, p. 316ss.*

162 *Véase Rocha, 1991, p. 130.*

163 *Véase anexo 1.3; anexo 1.5.*

1.2.3.5 Las campañas de evangelización y las iglesias evangelicales

Aunque en el sector evangelical ya en 1958 se habían realizado las primeras campañas de evangelización por la *Caribbean Crusade* de Billy Graham, y en los años 60 por el instituto evangelical *Evangelism In-Depth* (EID)[164], fue la *Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo*, que también surgió de la tradición evangelical, la que alcanzó el mayor éxito registrado por una campaña de evangelización en la década de los 70 en El Salvador. Su financiamiento y sus medios logísticos como también sus directivas en torno al contenido las recibió de la *Campus Crusade for Christ* norteamericana (1951), cuyo fundador Bill Bright fue una de las principales figuras de la derecha religiosa (*religious right*) en los EE.UU[165]. El objetivo de la *Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo* fue anticiparse a la infiltración comunista de los estudiantes mediante medidas de evangelización en las universidades. Ladislao Leiva, quien fue profesor de la *Universidad de El Salvador* (UES) y miembro del CAM y llegó a ser coordinador nacional de la *Cruzada*, describió la táctica de las campañas como sigue:

"El conflicto que tenemos hoy se inició en las universidades. Los marxistas infiltran las universidades. Así también nosotros. Marxismo es lo primero que escuchan los estudiantes en carreras humanistas. Así está planificado. Por esta razón, tratamos de llegar a ellos primero. Es así como comenzamos a trabajar en secundaria y primaria."[166] Las campañas sin embargo no sólo estaban dirigidas a estudiantes y alumnos, sino a la clase media urbana en general, a la que se pretendía evangelizar con métodos diferentes.

"En su centro se encontraba un Evangelio agresivo que fue definido como 'invasión de la universidad' o 'de las playas', o como 'saturación de la ciudad'. Para estos efectos se utilizaban la radio, la prensa, el cine, panfletos, afiches, carros con altoparlantes, el teléfono, entrevistas en la calle y visitas en las casas."[167]

Con una influencia carismática cada vez mayor, la Cruzada no se limitó solamente al espectro evangelical, sino también aportó nuevos miembros a las *asociaciones pentecostales* y *neopentecostales establecidas*[168].

De acuerdo a sus propias informaciones, entre 1977 y 1981 fueron evangelizadas por la *Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo* 238.000 personas, de las cuales 63.689 adoptaron una "decisión por Cristo".[169] La campaña adquirió una nueva dimensión cuando en 1986 con la cooperación de la *World Literature Crusade* y el apoyo de 2000 voluntarios de 300 congregaciones evangelicales y pentecostales evangelizó en una cruzada de dos días a aproximadamente una cuarta parte de la población salvadoreña en todo el país mediante visitas a las casas y la distribución de literatura religiosa. El objetivo de esta acción fue "darle a todas las personas de la región la oportunidad de ver más allá de las falsas promesas del comunismo y de encontrar la verdadera salvación en Cristo".[170]

---

164 *El programa del EID fue financiado por la evangelical* Latin American Mission *e involucraba a los miembros de las comunidades como activistas laicos. De esta manera se pretendía fortalecer a los miembros en su identidad protestante.*

165 Campus Crusade *fue financiada por multimillonarios del petróleo tejano como Nelson Bunker Hunt. Este fue un miembro líder de la* World Anti-Communist League *y apoyaba por ejemplo a los* Contras *en Nicaragua en su lucha contra los* Sandinistas. *Véase Stoll, 1990, p. 162ss; Schäfer, 1989d, p. 59ss.*

166 *Traducción de la cita en alemán registrada en Stoll, 1990, p. 165.*

167 *Bastian, 1995, p. 239.*

168 *La inclusión de elementos carismáticos fue utilizada específicamente para atraer a los católicos y llevarlos hacia las iglesias pentecostales. Véase Stoll, 1990, p. 164.*

169 *Véase Monroy, 1996, p. 125.*

170 *Original en inglés, en Stoll, 1990, p. 169.*

Una expresión más bien caritativa de una sociedad misionera norteamericana es *World Vision International* (1978), que comenzó su trabajo en El Salvador en 1979 bajo la dirección del Dr. Julio Contreras y que más allá de sus actividades caritativas intentó despolitizar las masas bajo pretextos religiosos mediante gigantescas cruzadas. *World Vision International* "participó en el juego político definido por el *State Department*, como enfatiza el informe Rockefeller de 1968 y el documento de Santa Fe de 1980."[171]

El objetivo de estas campañas evangelicales fue la conversión individual del ser humano, no la transformación de la sociedad.[172] La crisis de El Salvador se interpretó como la crisis del ser humano que se encontraba alejado de Dios a causa de un estado de rebelión. Con referencia a la situación política, se condenó a la guerrilla como medio de acción del Anticristo, y con ello se legitimó desde la religión al régimen salvadoreño para la defensa de la civilización cristiana-occidental contra el marxismo y comunismo. Además, estas campañas polemizaron con la línea de orientación social de la iglesia católica como la que representaba Oscar Romero. Así entonces, poco después del asesinato de Romero no fue extraño encontrar panfletos de proveniencia evangelical en el país que proclamaban más o menos abiertamente una conexión terrorista de Romero:[173]

„Católicos de La Labor de la jurisdicción de Jayaque. Se les advierte que tengan cuidado los que echan vivas al fallecido Obispo Arnulfo Romero. Se les advierte que no murió por la religión católica, sino por ser el prinicipal de la propaganda terrorista. Fue el líder que inundó todo oriente."[174]

Aún cuando cabe la pregunta si acaso el "éxito" de las diferentes campañas para una conversión y las "decisiones para Cristo" se tradujeron de igual manera en un crecimiento de la membresía de las iglesias protestantes, es cierto que se puede constatar una conexión entre la presentación ofensiva de la nueva oferta religiosa y el aumento de cristianos protestantes en los años 70 y 80. Las campañas tuvieron por un lado un fuerte efecto sobre las clases sociales bajas rurales y urbanas, donde el protestantismo siempre estuvo representado en una proporción fuerte; por otro lado, lograron alcanzar también a la clase media urbana como un nuevo estrato social, aunque resulta necesario diferenciar los efectos específicos que generaron en la clase media tradicional y en la nueva clase media.

Disgresión: La orientación política y religiosa de la clase media urbana[175]

Los miembros de la *clase media urbana tradicional*, cuya base económica eran las medianas empresas artesanales, las pequeñas fábricas y el comercio, se vieron enfrentados a una doble amenaza en los años 70 y 80: por un lado se registró un aumento de nuevas tecnologías industriales y de la importación de productos, con los cuales no pudieron competir en el mercado. Por otro lado, se vivía la crisis social a

---

171 *Bastian, 1994, p. 240.*

172 *Otras grandes campañas en El Salvador fueron las campañas de evangelización de Luis Palau en los años 70 y la campaña de Jorge Raschke con las* Assemblies of God *en Noviembre de 1980 en San Salvador, donde se logró convocar a 80.000 personas en el Estadio Nacional, y en abril de 1981 en Santa Ana, donde se contaron 70.000 participantes. Véase Holland, 2002, p. 40.*

173 *Sin embargo, este rechazo a Romero, quien en muchos sectores de la sociedad salvadoreña es venerado como un santo (nacional), tampoco es la regla absoluta en las comunidades conservadoras. Es posible encontrar imágenes de Romero en las entradas de iglesias evangelicales, las cuales también se refieren positivamente a él. Véase la siguiente afirmación de un miembro de la iglesia evangelical* Luz del Mundo *del año 1989, "Jamás he conocido ningún hombre que haya dicho la verdad tan claramente como Monseñor Romero. Él era profeta. Él murió por la verdad." Cita en Müller-Monning, 1989, p. 42*

174 *Citado según Carta a las Iglesias desde El Salvador, 1987, p.5.*

175 *Véase Schäfer, 1992, p. 136ss; Schäfer, 2002, p. 12s.*

causa de la guerra civil. Todos estos cambios significaron amenazas frente a las cuales la clase media urbana tradicional reaccionó en el campo religioso y social con el deseo de afirmar su estatus. En este proceso, la línea social de la iglesia católica los amedrentaba, tal como ocurría también con los objetivos revolucionarios del movimiento popular. Por esta razón, optaron en el campo político por partidos ultra conservadores como ARENA o PCN que buscaban mantener las antiguas estructuras sociales y económicas. En el ámbito religioso, encontraron una línea similar tanto en congregaciones católicas conservadoras, como en la *Misión Centroamericana*[176] u otras *asociaciones evangelicales establecidas* como la *Iglesia del Nazareno* o la *Alianza Cristiana y Misionera*, que representaban la afirmación del estatus social, el fundamentalismo y el anticomunismo.

La nueva clase media urbana, sin embargo, había crecido fuertemente recién en los años 60 en El Salvador a consecuencia de la industrialización y la ampliación del aparato administrativo estatal. Compuesta de ingenieros, arquitectos, científicos, médicos, abogados, profesores, funcionarios etc., la clase media se benefició de la expansión y modernización industrial y logró un ascenso económico y social relativamente veloz.

"Altos ingresos para los servicios (abogados, médicos etc.) y altos sueldos para los gerentes técnicos y administrativos en la economía y el Estado aseguraron la lealtad de este grupo de personas para con los potentados."[177]

La crisis social de los años 70 y 80 representó una amenaza para ellos, pues pensaron que sus posiciones y privilegios recién alcanzados corrían peligro. En cuanto a su disposición política, sin embargo, los miembros de la nueva clase media se mostraron más flexibles que los miembros de la clase media tradicional. Con el fin de mantener su estatus social estaban ciertamente dispuestos a aceptar transformaciones sociales cautelosas. En el ámbito político simpatizaban más bien con el PDC democratacristiano de Duarte y su política moderada de reformas y su política económica neoliberal. En el ámbito religioso, sin embargo, no se observa una preferencia absoluta. Mientras que las *iglesias evangelicales* fueron atractivas también para la nueva clase media urbana a raíz de su orientación conservadora y anticomunista, fueron las *asociaciones neopentecostales establecidas (sectas)*, en proceso de formación desde los años 70, las que fueron ganando cada vez más importancia para la clase media emergente. Pero también las *asociaciones pentecostales (establecidas)* intensificaron sus esfuerzos a partir de los años 80 para llegar a este grupo de la población.

1.2.3.6 Las iglesias pentecostales

Las *agrupaciones pentecostales establecidas* y las *agrupaciones pentecostales* fueron las de mayor crecimiento de membresía en los años 70 y 80. En este proceso, el movimiento pentecostal estuvo marcado de manera especial por una fragmentación en nuevos subgrupos. Dado que en el marco de este trabajo no se puede examinar a todo el sector de las comunidades pentecostales que se encontraban en fuerte expansión en las décadas setenta y ochenta, se procederá al análisis ejemplar de las *Asambleas de Dios* como la mayor *agrupación pentecostal establecida,* como también al análisis de las experiencias extremas de *agrupaciones pentecostales* en las zonas de combate durante la guerra civil.[178]

---

176 *La membresía de la CAM se duplicó desde 1970 hasta 1978 de 3.300 a casi 6.000 personas. Véase Holland, 2002, p. 36; Monroy, 1996, p. 91. Véase también anexo 1.4.*

177 *Traducción de cita en alemán, en Schäfer, 1992, p. 138. En este contexto, Schäfer señala que en El Salvador en los años socialmente más bien tranquilos de 1953 hasta 1968 los sueldos de los funcionarios fueron incluso disminuidos levemente, mientras que en los años de crisis entre 1970 y 1983 fueron hasta triplicados.*

178 *Véase para lo siguiente Rocha, 1991, p. 125ss.*

Las *Asambleas de Dios* registraron tan sólo entre 1970 y 1985 una afluencia de cerca de 10.000 nuevos miembros, llegando así a una membresía de 200.000.[179] En los años 70 y 80 recibieron un masivo apoyo ideológico y financiero desde los EE.UU. El predicador estadounidense Jim Bakker financió con su Club PTL la distribución de revistas pentecostales y la producción de programas en la radio y la televisión, y también envió en forma adicional sus recursos financieros a muchos predicadores pentecostales estadounidenses para el apoyo espiritual.[180] Otro ejemplo más fue Jimmy Swaggert, un conocido predicador de televisión y cantante estadounidense, que no registraba una afiliación con una iglesia pentecostal específica, sino que actuaba como embajador del movimiento pentecostal en general. Swaggert, que ganaba millones en los EE.UU. con la venta de sus discos y producciones televisivas, apoyó en El Salvador especialmente el trabajo de las *Asambleas de Dios* y creó el *Jimmy Swaggert Kinder Fonds* con el cual se financió una gran parte del trabajo pedagógico de las iglesias pentecostales.

Dotadas de tal apoyo, las *Asambleas de Dios* tuvieron los medios para construir ya tempranamente un centro de evangelización en la capital San Salvador, donde se reunían hasta 5.000 personas en cada culto. Parte de este centro lo constituyeron una clínica y una *Universidad Cristiana de las Asambleas de Dios*, donde se forman los profesores para las escuelas que pertenecen a la iglesia en diferentes regiones del país. Estas escuelas funcionan hasta el día de hoy y llevan el nombre del predicador estadounidense John Bueno, quien trabajó largos años en El Salvador y contribuyó de manera fundamental a la constitución del centro y de las escuelas.

Mientras que las *Asambleas de Dios* ciertamente reaccionaron en los años 70 y 80 con estas instituciones de acción social a las necesidades de la sociedad, se destacaron en el campo político por un marcado quietismo. "Aunque las balas silben de cerca y la guerra toque las puertas de estos aparatosos pentecostales, ellos tienen cifrada toda su preocupación en el crecimiento"[181] Sin embargo, detrás de este quietismo político que se manifestaba hacia el exterior se ocultaba "una práctica política oculta"[182] que era transportada por medio del mensaje religioso de la inminente segunda venida de Cristo. Dado que los miembros debían en primer lugar prepararse para esta venida de Cristo mediante una participación intensa en la vida de culto, debían abstenerse de participar en cualquier acción política y militar. Se les instaba a obedecer a las fuerzas estatales para evitar dificultades innecesarias en los preparativos espirituales. Es obvio que con este mensaje religioso las *Asambleas de Dios* sirvieron a los intereses tanto del gobierno como de los militares salvadoreños, como también de la administración estadounidense, cuyo interés era una lucha sin estorbos contra la guerrilla comunista.

Las *Asambleas de Dios* tuvieron al igual que otras iglesias pentecostales en las décadas del 70 y 80 su más grande expansión entre la clase social baja que vivía en el campo. Los crecientes conflictos sociales, la frustración de la población rural sobre la reforma agraria que no se veía venir y la experiencia de la constante amenaza por parte de organizaciones de espionaje, escuadrones de la muerte y la guerrilla, llevó a cada vez más personas a replegarse al mundo religioso de las comunidades pentecostales y a la preparación santificadora para la venida de Cristo. Pero esta fundamentación religiosa para una conversión pentecostal se ligaba a la vez a reflexiones estratégicas. Debido a la desconfianza del Estado hacia la orientación social de la iglesia católica, se produjeron persecuciones y asesinatos de muchos católi-

---

[179] *Véase Holland, 2002, p. 23; Stoll, 1990, p. 166.*
[180] *Véase Bastian, 1994, p. 234.*
[181] *Rocha, 1991, p. 127.*
[182] *Palacios, 1981, p. 229.*

cos, sobre todo de aquellos que pertenecían al movimiento de base, mientras que las iglesias pentecostales con su carácter apolítico que no caían bajo la sospecha de la agitación comunista, ofrecían un refugio seguro contra los abusos estatales y militares.[183] Además, el hecho que algunos valores de las comunidades de base, como por ejemplo la participación de laicos en el liderazgo de la comunidad, eran también de fundamental importancia en muchas comunidades pentecostales, propició la conversión de muchos miembros de las comunidades de base a las iglesias pentecostales.

Junto a la población rural, también aumentó el porcentaje de la población urbana en el protestantismo pentecostal. La migración interna producto de la guerra fue un factor importante en este proceso. La población que había sufrido el desplazamiento del campo vivía en campos de refugiados y asentamientos que se fueron formando en las afueras de San Salvador y que crearon un amplio cinturón de marginalidad alrededor de la capital. Conmocionadas todavía por la pérdida de su entorno social y cultural acostumbrado, las personas desplazadas debían adaptarse en estas zonas a las duras y desconocidas condiciones de trabajo y vida urbanas. Muchas sufrieron por ello una crisis existencial que las hacía receptivas a la propuesta alternativa de los grupos pentecostales. Las comunidades pentecostales ayudaron a la gente en forma integral. Aparte de ofrecerles a los desplazados un sentido religioso, posibilitaron también la estabilización y reorganización de sus vidas mediante la integración en una comunidad social con reglas fijas.[184]

Aparte de la intensa evangelización en los sectores sociales bajos, las *Asambleas de Dios* comenzaron en los años 80 con el trabajo en los sectores urbanos medios y altos. Un ejemplo significativo es la costosa construcción de un nuevo centro de evangelización en el barrio acomodado de San Benito, que fue aceptado rápidamente por los habitantes del barrio y por la nueva clase media. Evidentemente, el trabajo en estas áreas se presentó de forma diferente al trabajo en las áreas marginales. Así, las prohibiciones típicas de las congregaciones pentecostales debían ser liberalizadas:

"Las mujeres, por ejemplo, ingresan al enorme templo del Centro Evangelístico ataviadas con cierta elegancia, sin que falten collares, pendientes u otros adornos proscritos en la mayoría de iglesias pentecostales."[185]

Debido a la situación especial de la comunidad, cambió también el mensaje. El principio del repliegue social cedió lugar a la lógica de la participación directa en el proceso político, una lógica que es propia de las *agrupaciones neopentecostales establecidas.* De esta manera, en los años 80 se produjo en congregaciones como San Benito una "neopentecostalización"[186] de iglesias pentecostales tradicionales como las *Asambleas de Dios*, que aún iba a profundizarse en los años 90.

Una realidad totalmente distinta la vivieron los miembros de *agrupaciones pentecostales* que durante la guerra civil vivieron en las zonas de combate.[187] Quienes permanecían en estas zonas eran campesinos que muchas veces vivían en extrema pobreza y que tenían contactos regulares con los militares y con la guerrilla.[188] Ambos bandos utilizaban tanto estrategias de violencia como de propaganda con respecto a

---

183 *Véase Stoll, 1990, p. 167ss; Cruz, 1996, p. 90s.*

184 *Véase para migración y marginalización Schäfer, 1992, p. 124ss.*

185 *Rocha, 1991, p. 128.*

186 *Schäfer, 2002, p. 12.*

187 *Véase para lo siguiente Rocha, 1991, p. 136ss.*

188 *En muchos lugares los militares sólo estaban presentes durante el día y en la noche se retiraban por miedo a emboscadas de parte de la guerrilla. Durante la noche, entonces, era la guerrilla que dominaba la situación. Véase para los efectos sicológicos de la guerra en la población Martín-Baró, 1998, p. 227ss; id., 2000; id., 2001, p. 359ss.*

la población. De esta forma, la población podía encontrarse expuesta sin amparo alguno al terror de los militares, y ya al otro día a la violencia de la guerrilla. Al tercer día se trataba nuevamente de ganar su simpatía con promesas y ayuda material, como por ejemplo a través del proyecto militar y estatal "Unidos para la reconstrucción". Para sobrevivir en esta situación y no ser acusados por ningún bando como colaboradora del enemigo, la población debía comportarse en forma absolutamente neutra hacia ambos lados. Sin embargo, en las situaciones extremas de la guerra fue a menudo imposible mantener la neutralidad, ya que ella podía ser fácil y deliberadamente interpretada por uno de los bandos como un rechazo de cooperación, con el resultado que la población civil neutra se viera repentinamente acusada de colaborar con el bando opuesto. De esta manera muchas personas finalmente fueron obligadas contra su voluntad de colaborar ya sea con los militares o con la guerrilla.

Los miembros de las comunidades pentecostales tuvieron en común esta experiencia con todas las personas que vivían en las zonas de combate. La pertenencia a una comunidad evangélica o pentecostal no constituía una garantía contra la persecución; esto se hizo evidente de manera cruel ya al inicio de la guerra, cuando el desacreditado y temido batallón de élite *Atlacatal* masacró en el año 1981 a todos los habitantes – más de 200 hombres, mujeres y niños – del pueblo de Mozote en el este del país.[189] La mayoría de estas personas pertenecía a una congregación pentecostal libre. Lo que las iglesias pentecostales pudieron ofrecer en esta situación no eran soluciones para escapar de la violencia y del terror, sino propuestas para darle un sentido a la situación.

"Muchos pobres ya no creen en soluciones. No sé cuántas veces escuché a la gente decir: 'Está guerra no terminará nunca'. Buscan explicaciones para encontrarle sentido a su mundo caótico. La más recurrente es que la guerra es una señal bíblica del fin del mundo y de la venida de Cristo."[190]

En línea con esta explicación, una pequeña *agrupación pentecostal* de nombre *Fe y Esperanza* en el norteño y fuertemente disputado departamento de Chalatenango interpretó el sufrimiento de los vivos y la omnipresente muerte como el signo previsto en el plan de Dios para la inminente parusía de Cristo. Pero evidentemente, tal interpretación no protegía a los miembros de la congregación contra la persecución.

En los casos donde deliberada o forzosamente una neutralidad política no pudo ser sostenida, se produjo esporádicamente una cooperación de miembros de comunidades pentecostales con la guerrilla.[191] Sin embargo, los pentecostales no apoyaron a la guerrilla luchando con ella, sino colaboraron asumiendo tareas logísticas y escondiendo a guerrilleros. "En estos casos el culto desempeña el papel de un descanso, o refrescamiento, que ayuda a la continuación de la vida cotidiana."[192] Mientras que esta forma de manejar la situación de guerra se registró más bien de forma excepcional, en las zonas de combate se pudo observar a menudo que miembros de congregaciones pentecostales estuvieron dispuestos a asumir responsabilidad por una comunidad en su integridad, más allá de las barreras de su propia iglesia. Las aprehensiones o bien el rechazo que los pentecostales sentían hacia los católicos fueron subordinados a esta responsabilidad por el bien común, de tal manera que a nivel congregacional se produjeron acciones de ayuda ecuménicas, y que miembros de congregaciones pentecostales incluso participaron en reuniones con el arzobispo Rivera y Damas en las zonas de combate.[193]

---

[189] *Véase de manera extensa para la masacre y sus autores Naciones Unidas, 1993, p. 57ss.*

[190] *Cita original en inglés, en Stoll, 1990, p. 169s.*

[191] *Véase Cruz, 1991, p. 91ss.*

[192] *Rocha, 1991, p. 137.*

[193] *Véase Rocha, 1991, p. 140.*

1.2.3.7 El movimiento neopentecostal

Las *agrupaciones neopentecostales establecidas* se expandieron en El Salvador desde mediados de los años 70 en la clase media emergente y en la clase alta. Esta última ya desde el levantamiento popular en 1932 había entregado el poder en el país de facto a los militares y en ciertos ámbitos estaba a la merced de ellos.[194] Aunque seguían siendo los que más provecho obtuvieron del sistema de las dictaduras militares, estaban cada vez más concientes que su poder estaba siendo cuestionado.[195] "La crisis del sistema reinante llegó a constituirse en una crisis de los que reinaban"[196]. Además de la pérdida de su poder a manos de los militares, se veían enfrentados también a una oposición de movimientos populares que continuaba creciendo y presentándose en forma progresivamente militante. La experiencia de ver cuestionada su propia legitimación y su poder se acentuaba todavía a raíz de la amenaza física que pasaba por acciones de secuestro y atentados de la guerrilla en la clase alta, hasta la ocupación del barrio alto de Escalón durante la ofensiva de 1989.

Las inquietudes religiosas que surgieron en la clase alta como consecuencia de estos desarrollos eran canalizadas cada vez menos hacia la iglesia católica de los Arzobispos Oscar Romero y Arturo Rivera y Damas, que se solidarizaban con los oprimidos y que para los miembros de la clase alta constituían incluso una amenaza a su integridad física.[197] En cambio, un buen número de ellos mostró interés por las ofertas religiosas especialmente adaptadas a ellos de algunas *iglesias pentecostales*, como también por las *iglesias neopentecostales* que se estaban desarrollando con un amplio apoyo desde los EE.UU., y que a fines de los años 70 habían tenido un "un asombroso crecimiento"[198] en los barrios altos de San Salvador.

Un ejemplo característico de una iglesia neopentecostal en San Salvador fue y continúa siendo el *Tabernáculo Bíblico Bautista Amigos de Israel* del psicólogo formado en los EE.UU. Dr. Edgar López Beltrán, alias "Hermano Tobi".[199] Beltrán fundó sus primeras congregaciones en 1977 en el barrio alto de La Sultana y en 1986 en Escalón. Debido a su gran éxito y los fuertes apoyos financieros tanto desde los EE.UU. como de miembros adinerados de las congregaciones, pronto fundó nuevas congregaciones en todo el país. En el proceso de formación de estas congregaciones, Beltrán también recibió apoyo financiero e ideológico de Cordon Robertson, director del *Christian Broadcasting Network* en los EE.UU. Con su programa *Club 700*, Robertson estuvo diariamente presente desde 1983 en la televisión salvadoreña con emisiones donde en parte eran tratados temas religiosos, pero también explícitamente temas políticos como el apoyo a la venta de armas a los regímenes militares en Guatemala y El Salvador, y donde se sostenía un anticomunismo virulento. De una manera parecida actuaba el *Canal 25* que fue en gran parte financiado por Paul Crouch, el Presidente del canal estadounidense *Trinity Broadcasting Network*. Este canal emitía programas estadounidenses que simplemente habían sido sincronizados al castellano.[200]

---

194 *Véase Armstrong/Rubin, 1982, p. 22ss. A los miembros de la clase alta les desagradaba el trato con los militares, que en su mayoría provenían de los segmentos bajos de la clase media o bien de la clase baja, y por ello evitaban en lo posible el trato social con ellos.*

195 *Véase para la clase alta también Schäfer, 1992, p. 134ss; Martín-Baró, 1984, p. 503ss; Torres, 1983, p. 26ss.*

196 *Cita original en alemán, en Krämer, 1996, p. 24.*

197 *En varias conversaciones informales con miembros de la clase alta, se le dio a entender al autor que Romero habría incentivado a la guerrilla a dirigir sus comandos de secuestro y de asesinato a la clase alta. Aunque esta teoría parece más que absurda, expresa sin embargo el sentimiento de muchos miembros de la clase alta.*

198 *Palacios, 1981, p. 105.*

199 *Véase Monroy, 1996, p. 110ss.*

200 *Otro financista estadounidense importante fue Oral Roberts, que en El Salvador apoyó a la* Iglesia de Dios Pentecostal. *Por otro lado John Carrette, miembro activo de la* Iglesia Shekinah *neopentecostal en los EE.UU. organizó varias cruzadas de evangelización contra el comunismo en El Salvador. Véase Schäfer, 1989d, p. 64.*

En general se observa una clara distribución en el acceso a los medios de comunicación. "Los neopentecostales dominan la televisión; a los pentecostales y a los conservadores les quedan las radios; los liberales prácticamente no están representados."[201]

En su mensaje, las iglesias neopentecostales entremezclaron elementos pentecostales como el bautismo en el Espíritu Santo y la glosolalia con una ética de trabajo de carácter calvinista, así como un pronunciado anticatolicismo y anticomunismo. A consecuencia de ello, apoyaron activamente, en concordancia con la administración estadounidense, el exterminio de la "guerrilla poseída por demonios" mediante ayudas financieras y propaganda. En Guatemala gobernó con esta ideología el Presidente General Ríos Montt, quien al mismo tiempo fue predicador de la iglesia neopentecostal *El Verbo*.[202] Aunque hasta aquel momento en El Salvador resultaba inconcebible que un neopentecostal fuera Presidente, las iglesias neopentecostales ejercieron influencia sobre sectores de las Fuerzas Armadas de El Salvador y con ello sobre los que realmente ostentaban el poder en el Estado.[203] A través de sus actividades religiosas encontraron la posibilidad de participar del poder en la sociedad.

1.2.3.8 Las iglesias bautistas y la Iglesia Bautista Emmanuel

Debido a su autonomía y a una amplia apertura teológica, las congregaciones bautistas eran a menudo bastante diversas.[204] En muchas congregaciones fue posible observar a partir de los años 70 la integración de elementos pentecostales en el culto, como por ejemplo la glosolalia y el bautismo en el Espíritu Santo, lo que muchas veces llevó a un rápido crecimiento de las respectivas congregaciones. Debido a esta creciente pentecostalización, la mayoría de las congregaciones ya apenas tuvo similitud con el perfil europeo o norteamericano del bautismo clásico. El panorama se tornó aún más confuso cuando un número cada vez mayor de iglesias pentecostales y neopentecostales integró el término "bautista" en sus respectivos nombres, sin jamás seguir tradiciones bautistas o bien asociarse a las federaciones de iglesias bautistas como la ABES. Para las congregaciones pentecostales este desarrollo fue visto positivamente y fue interpretado como una expresión más de la misión pentecostal.

La congregación *Iglesia Bautista Emmanuel* (IBE), fundada en 1964 en San Salvador en un sector rodeado de barrios marginales, representa un caso totalmente diferente dentro del espectro de iglesias bautistas. En los primeros años, la congregación desarrolló un trabajo congregacional tradicional, dirigido por el pastor, donde los miembros de la misma funcionaron como los receptores pasivos del mensaje religioso. Pero la crisis creciente en El Salvador a partir de los años 70 paulatinamente afectó el trabajo congregacional. En una época caracterizada en todo el país por el afán de las personas de reunirse, organizarse y practicar la solidaridad, el trabajo congregacional de carácter frontal desarrollado por el pastor fue percibido como incapacitación de los miembros. Además, el material de catequismo de proveniencia bautista conservadora no era adecuado para la realidad del país. Así, a partir de 1972 se inició un proceso en el cual se introdujo un método basado en la definición de problemas en vez de la antigua indoctrinación. Los miembros fueron involucrados activamente en la congregación y el antiguo material didáctico fue reemplazado por los cursos participativos "Nueva Vida en Cristo". La iniciativa para estos cambios provino de pastores formados académicamente que en el extranjero habían conocido nuevos métodos hermenéuticos y que habían tenido contacto con las ideas revolucionarias de los movimientos de liberación.

---

201 *Cita original en alemán, en Schäfer, 2002, p. 16.*
202 *Véase Grenfell, 1995, p. 50ss; Jeffrey, 1998, p. 12s.*
203 *Véase Monroy, 1996, p. 121.*
204 *Véase para lo siguiente Rocha, 1991, p. 121ss; 131ss, conversación 11; conversación 12.*

La solidaridad experimentada en la congregación y el proceso conjunto de crecimiento espiritual llevó a los miembros de la congregación a solidarizarse también con su entorno y a vivir un "Evangelio social". Así por ejemplo, instalaron un centro de salud para la población de las áreas marginales circundantes y ofrecieron cursos de alfabetización para las mujeres, a causa de la alta tasa de analfabetismo entre ellas. Durante la guerra se sumó a todo esto el trabajo con refugiados y con la población campesina, al igual que una estrecha cooperación con sindicatos, iglesias históricas y la iglesia católica en la organización conjunta de ayuda DIACONIA. Este posicionamiento de muchos miembros y pastores a favor de los asuntos de la población oprimida condujo a la represión de la congregación por parte de los militares y de los escuadrones de la muerte. Tan sólo en el año 1980 tres miembros de la congregación fueron detenidos, varios desaparecieron y un joven de diecisiete años fue asesinado. A causa de esto, algunos miembros radicalizaron su participación en el movimiento popular y trabajaron directamente con el FMLN. Algunos miembros y pastores también mantuvieron estrechas relaciones con grupos políticos, especialmente con el sector partidista Resistencia Nacional (RN), dependiente de la FMLN. Estos contactos se hicieron públicos cuando en el año 1980 el pastor bautista Augusto Coto junto a un comandante de la RN, Ernesto Jovél, perecieron en un misterioso accidente aéreo.[205]

Algunos pastores de la IBE justifican su cooperación con la RN con el clima político que reinaba en El Salvador en los años 70 y 80, el cual habría sido producto de la renuencia que el Estado demostró por décadas para llevar a cabo reformas.[206] La sociedad se habría encontrado en tal situación de polarización, que sólo habrían restado dos opciones para elegir: el Estado, los militares y la oligarquía y su política de represión, o la guerrilla y su lucha de liberación.[207] Un centro político o social ya no habría existido. En el momento en que los colaboradores de una iglesia como la IBE deseaban asumir un compromiso con los asuntos sociales de la población, pero también con la justicia y la igualdad, debían decidirse por una de las dos opciones y con ello aceptar de una u otra forma la cooperación con organizaciones que aplicaban medios de violencia. Una posible tercera opción, es decir el repliegue a un mundo religioso interior como se practicaba en algunas iglesias pentecostales, habría significado el abandono de las personas que sufrían y que estaban siendo oprimidas. Además, la historia había demostrado que muchos grupos evangelicales y pentecostales no habían podido o querido sostener esta tercera opción en el tiempo, y en su lugar habían llegado a cooperar a menudo con los militares o con unidades paramilitares, lo que una vez más comprobaría, según los pastores, la extrema polarización de la sociedad de entonces.

El hecho que algunos miembros y pastores tomaran partido originó muchas críticas contra la IBE dentro de la Asociación de Iglesias Bautistas, ABES, las que provenían especialmente de pastores conservadores, en su mayoría sin formación académica. Finalmente la disputa culminó en 1992 con el quiebre de la ABES. La IBE y otras congregaciones bautistas progresistas fundaron entonces la *Federación Bautista de El Salvador* (FEBES).

La IBE es en El Salvador un ejemplo de cómo una iglesia histórica llegó a tomar una posición radical-liberal a causa de la situación social del país. Al igual que en la IBE, también en otras iglesias históricas como la *Iglesia Episcopal Anglicana* y la *Iglesia Luterana Salvadoreña* este proceso fue generalmente iniciado y conducido por la vanguardia académica del clero. A través de la interpretación participativa de la Biblia y del ejercicio de asociar las historias bíblicas con la propia historia de vida como también con la realidad social, muchos pastores descubrieron tanto para sí como para sus miembros nuevas perspectivas sociales de su fe. El lugar de su fe llegó a ser el mundo de los pobres y oprimidos de su país, con los cuales se solidarizaban y para cuya liberación se comprometían. Con este anclaje de su fe, que

205 *Véase Cruz, 1996, p. 92s.*

206 *Véase conversación 11; conversación 12.*

207 *Este punto de vista lo comparten varios autores. Véase Cruz, 1996, p. 90s; Krämer, 1996, p. 61ss.*

se expresaba en una acción liberadora, se desarrolló en estas iglesias una nueva espiritualidad liberadora que llevó a una reflexión teológica transformada, a una propia *Teología de la Liberación*. Al igual que en el resto del contexto latinoamericano, esta *Teología de la Liberación* en la IBE, la *Iglesia Anglicana Episcopal* o en la ILS no surgió como un discurso teológico escrito, sino fue desde luego "una teología no escrita, práctica y profética, una espiritualidad más bien relacionada con el presente y adecuada para la situación, un movimiento religioso y, en el mas amplio sentido de la palabra, político, orientado en la acción [...], en breve: la fe vivida en Latinoamérica."[208]

Según la regla de los tres pasos de *ver, juzgar, actuar*[209] formulada más tarde por la *Teología de la Liberación*, la exégesis bíblica condujo a través de la reflexión crítica de las precarias condiciones de vida y sus causas hacia la acción dentro de la sociedad y en favor de ella. Con ello, la vanguardia protestante de las iglesias radical-liberales en El Salvador desarrolló un concepto de liberación universal, que opuso a la comprensión individualista de la justificación por la fe de las iglesias pentecostales. Obviamente, este concepto teológico tuvo una alta explosividad en el contexto salvadoreño.

1.2.3.9 Iglesias y movimientos de liberación

En El Salvador, algunos sectores de la iglesia católica como también de algunas iglesias protestantes tuvieron conexiones con partidos políticos y movimientos de liberación o bien de guerrilla. Mientras las relaciones políticas de las iglesias son naturales y necesarias en democracias consolidadas, en la situación social extremadamente polarizada de El Salvador en los años 70 y 80, cualquier contacto entre iglesias y partidos tuvo un alto significado político. El hecho que hoy, a más de diez años del conflicto, la información sobre las conexiones entre iglesias y partidos o bien organizaciones de liberación fuera compartida con cierta reticencia, y que el material publicado al respecto sea más bien de carácter polémico, demuestra que la polarización social y el miedo a abusos por parte del antiguo enemigo no han sido todavía superados.[210] Esto vale tanto para las iglesias conservadoras-carismáticas y su cooperación con el poder estatal represivo y el aparato militar, lo que se ha mencionado ya varias veces en este trabajo, como también para la cooperación de iglesias radical-liberales con las organizaciones de liberación, la cual será tratada en lo que sigue.

En los años 60 y 70 se formó en El Salvador el movimiento popular y se fundaron los grupos de guerrilla que también mantuvieron contactos con las iglesias.[211] Mientras que algunos observadores sostienen

---

208 *Cita original en alemán, en Zwiefelhofer, 1982, p. 389s.*

209 *Véase para esto abajo cap. 9.3.*

210 *En la mayoría de las conversaciones se le pidió al autor renunciar a mencionar nombres en este contexto. El autor posee en calidad de manuscrito un artículo polémico del ultra conservador* Institute on Religion and Democracy *(Wisdom, 1990) de los EE.UU. como también un documento confidencial no publicado del Estado salvadoreño de 1986 (Injerencia del FDR-FMLN en los organismos humanitarios de El Salvador, 1986). Entre las fuentes manuscritas del sector de los grupos guerrilleros se cuenta una "carta (abierta) del FPL a los sacerdotes progresistas en El Salvador" (Comando Central de las Fuerzas Populares de Liberación – FPL-Farabundo Martí, 1975) y el libro de Dagoberto Gutiérrez "La persona, la fe y la revolución" (Gutiérrez, 1993). Aparte de algunos artículos de diarios y cartas, que se mencionan en el lugar respectivo, se puede hacer referencia a la carta pastoral "La iglesia y la política en El Salvador" (Gómez, 12.06.1992) del Rev. Medardo Gómez que toma posición frente a este tema. Véase también Druz, 1996; Bachmann, 1993, p. 146ss; Rocha, 1991; Prendes, 1983.*

211 *Un primer intento de una cooperación concreta entre grupos cristianos y movimientos de liberación fue la fundación del* Frente Acción Popular Unida *(FAPU) en 1972. Véase Bachmann, 1993, p. 146.*

que la infiltración de iglesias por parte de grupos guerrilleros obedecía a un plan estratégico para ampliar la base de las actividades de la guerrilla y obtener acceso a las infraestructuras de las iglesias, miembros de iglesias y grupos en cuestión describen las relaciones como procesos naturales que se establecieron a través de contactos personales y que fueron provocados por la situación social que se polarizaba progresivamente. Probablemente ambas afirmaciones son correctas.

La biografía de Cayetano Carpio, uno de los fundadores del FPL, resulta ejemplar para ilustrar cómo los contactos personales llevaron a relaciones entre iglesia y movimiento de liberación. Aún joven, Cayetano ingresó al seminario de los Jesuitas y durante mucho tiempo tuvo el proyecto de hacerse sacerdote. Aunque renunció a este objetivo, mantuvo los contactos que durante su tiempo en el seminario había hecho con sacerdotes católicos aún cuando llegó a ser uno de los líderes del FPL. La importancia atribuida al contacto con sectores de la iglesia católica dentro de su concepto teórico revolucionario de la "Guerra Popular Prolongada" quedó expresada en una "Carta (abierta) a los Sacerdotes progresistas" de la comandancia del FPL en el año 1975, en que se reconoció el compromiso de muchos sacerdotes para con la revolución en el país y se instó a los fieles católicos a decidirse por la lucha de liberación armada:

"Partimos del hecho de que ser cristiano no se opone al deber de luchar por la justa causa del pueblo, por su liberación de la explotación y de la miseria."[212]

Otro ejemplo para la relación del movimiento de liberación con la iglesia fue el ERP, que fue fundado entre otros por miembros de la organización juvenil del partido demócrata-cristiano PDC. Ya desde los años 60 existían contactos entre funcionarios del partido y sacerdotes católicos. Estos sacerdotes, que en su mayoría eran activos en el movimiento católico de base, deseaban asumir más responsabilidad social y política a través del PDC como partido decididamente cristiano. Cuando la oposición se radicalizó y miembros del PDC, por ejemplo Joaquín Villalobos, fundaron el nuevo movimiento de liberación del ERP, mantuvieron sus contactos con la iglesia católica.[213]

La fundación de la RN, por otra parte, fue antecedida por contactos que miembros de la congregación bautista IBE mantuvieron con sindicalistas. Cuando fue fundada en 1975, los contactos entre los antiguos sindicalistas y miembros de la IBE se mantuvieron aún en los tiempos de la lucha armada. En lo que a la RN se refiere, los cuadros del partido contaban con pastores de la IBE.

El partido comunista PCS no fue solamente la última organización en decidirse por la lucha armada, sino también aquella que a raíz de su ideología marxista-leninista vaciló por más tiempo en cooperar con los cristianos o bien con las iglesias. De hecho, sus miembros debían declararse ateos al momento de ingresar en el PCS.[214] A lo largo de la guerra, sin embargo, pudo observarse un proceso de cambio de pensamiento entre los líderes del PCS. Vieron entonces que muchos de los nuevos combatientes llegaron a la guerrilla justamente a causa de sus convicciones cristianas. Esto con el tiempo llevó a que

---

212 *Comando Central de las Fuerzas Populares de Liberación – FPL –Farabundo Martí, 1975, p. 5. Meißner señala que la autoridad eclesiástica católica nunca reaccionó oficialmente a esta carta y que solía reaccionar con mucho resquemor a los intentos de cooptación de la iglesia por parte de las organizaciones populares. Véase Meißner, 2003, p. 109ss.*

213 *Villalobos estaba convencido que el Evangelio era „la mejor motivación para la gente en El Salvador para trabajar por la plena realización del hombre". Vigil, 1989, p. 130.*

214 *Palabras de Dagoberto Gutiérrez en la entrevista 8. Sybille Bachmann lo expone de manera diferente, sosteniendo que el ingreso de cristianos al PCS era posible según los estatutos ya en los años 70. Véase Bachmann, 1993, p. 151.*

impulsos cristianos entraran en el concepto marxista-leninista de interpretación de la sociedad del PCS en El Salvador. Dagoberto Gutiérrez, que perteneció al cuadro más alto del PCS, escribe al contemplar en retrospectiva sus experiencias de lucha junto a cristianos durante la guerra:

"¿Qué es lo que salva al hombre? ¿Será la fe? Yo creo que no, yo creo que es la práctica lo que salva al hombre y la mujer. Este es un aspecto mágico del cristianismo que lo diferencia de otras religiones. [...] Si como comunista lucho durante muchos años para que el prójimo tenga tierras, trabajo, vivienda, que nadie lo atropelle o lo secuestre o lo torture, sin que se me pague nada por eso, ni lo hago con interés monetario, si esa es mi conducta ante el prójimo, eso es lo que determina mi relación con Dios aunque no tenga fe. Nadie es mejor prójimo que el que da la vida por él, afirmó Jesucristo" [215]

Gutiérrez, que se define como ateo, se refiere en este y otros párrafos similares a la ética social cristiana y describe una coincidencia entre los objetivos de la revolución marxista-leninista y la visión cristiana de la construcción del Reino de Dios.[216] Sin embargo, reduce el cristianismo a la realización del Reino de Dios en este mundo, pero por otro lado se distancia de la ideología totalitaria del comunismo y su rechazo de las religiones. A través de esta doble desideologización encuentra un denominador común entre comunista y cristiano, revolucionario y creyente, y hace confluir en la práctica ambas vertientes en la lucha de liberación:

"Quien es cristiano de verdad, lo más seguro es que sea revolucionario. Y no me cabe duda que el revolucionario de verdad, también ha de ser cristiano."[217]

Estos pensamientos de Gutiérrez tuvieron gran impacto sobre el Rev. Medardo Gómez, como confiesa él mismo, quien desde 1972 se desempeñaba como Pastor en la iglesia luterana de La Resurrección en San Salvador y que desde el inicio de la guerra civil llegó a ser uno de los más importantes representantes de la vanguardia radical-liberal protestante en El Salvador. Más tarde, estos pensamientos de Gutiérrez contribuyeron a que el Rev. Gómez desarrollara sus propios conceptos teológicos.[218]

Los cristianos en El Salvador se encontraron durante la guerra civil frente a la pregunta acerca de su vocación en el mundo en consonancia con Cristo. Sectores de la iglesia católica y de las iglesias históricas decidieron cooperar con las organizaciones de liberación que querían forzar con métodos violentos un cambio en la sociedad.[219] Esta decisión de cristianos y de algunas iglesias se desarrolló a partir de la experiencia concreta del acompañamiento de aquellas personas que más tuvieron que sufrir bajo el régimen de terror salvadoreño, y a partir de la comprensión bíblica del incipiente Reino de Dios en la tierra. El conflicto ético permanente en que los cristianos se hallaron a raíz de la violenta participación en la construcción de este "Reino de Dios" fue formulado de la siguiente manera por el padre católico Rogelio Ponseele:

"La violencia se nos convirtió en dolorosa necesidad, pero en el fondo de nuestro corazón no buscamos sino la paz."[220]

---

215 Gutiérrez, 1993, p. 178. Versículo bíblico, Juan 15,13.

216 Véase Gutiérrez, 1993, p. 177

217 Citado según Gómez, en, Gutiérrez, 1993, p. III. La idea de una convergencia entre marxismo y cristianismo fue formulada en El Salvador ya antes por Ignacio Ellacuría. Véase Ellacuría, 1986, p. 90ss.

218 Véase Gómez, en, Gutiérrez, 1993, p. III. Véase para ello también más abajo la parte III.

219 Según un informe de la Comisión de la Verdad instalada por la ONU, sin embargo, el 85% de los atropellos a los Derechos Humanos durante la guerra civil son de responsabilidad de los militares o de los escuadrones de la muerte paramilitares de derecha. Véase Naciones Unidas, 1993; Hallum, 1996, p. 75.

220 Citado según Vigil, 1989, p. 103.

1.3 Resumen: El Protestantismo en El Salvador de 1896-1992

El protestantismo en El Salvador no se generó a raíz de un movimiento interno sino se debe a factores externos. Sociedades misioneras e iglesias de los EE.UU. introdujeron el protestantismo y las distintas corrientes protestantes existentes en los EE.UU. a Centroamérica. El inicio de la misión protestante estadounidense en Centroamérica estuvo acompañado por una lectura negativa de la situación social y religiosa de los países centroamericanos, de la cual se responsabilizaba sobre todo a la iglesia católica como iglesia monopólica en Centroamérica. Al mismo tiempo, las sociedades misioneras e iglesias estuvieron caracterizadas por la convicción de su propia superioridad cultural y política y de su pureza religiosa. De tal manera, la misión protestante estuvo dirigida desde los comienzos a la conversión de los creyentes católicos y a la transformación de la sociedad a través de la comunicación de la propia cultura protestante-noratlántica.

Sin embargo, el interés de los protestantes por los cambios muchas veces no apuntaba a un cambio de las estructuras injustas de la sociedad centroamericana, sino a la transformación del individuo dentro de la sociedad existente. De este modo, se rechazaron conceptos radicales de cambio social como el comunismo. En su lugar, se apuntaba a conseguir a través de la misión una revolución espiritual individual en las personas. En consonancia, las iglesias protestantes predicaban una "conversión y el esfuerzo individual como medios para lograr una, santidad intramundana' y para modernizar la sociedad."[221]

Con este concepto, los protestantes se encontraron con una iglesia católica que legitimaba un orden social natural no cuestionado de derecho divino, que se vinculaba estrechamente al Estado y sus instituciones y que estaba fuertemente arraigada en El Salvador tanto en la oligarquía como en el pueblo. La fuerte presencia de la iglesia católica y su estrecha relación con el poder estatal como también la ausencia de una temprana misión protestante inglesa a causa de su ubicación territorial, hicieron que el protestantismo en El Salvador tuviera hasta los años 50 del siglo XX una divulgación menos importante en comparación con los demás países centroamericanos.

Cuando en los años 70 la iglesia católica bajo los arzobispos Chávez y González y Romero, adoptó una nueva enseñanza social a consecuencia del *Concilio Vaticano Segundo* y de la *Conferencia Latinoamericana de Obispos* de Medellín, y se distanció cada vez más del régimen militar y de la oligarquía, la situación cambió sustancialmente. Por un lado, la iglesia católica fue debilitada en su posición social por su segregación en un campo liberal y uno conservador. Por otro lado, la creciente crítica del ala progresista católica frente a los mecanismos estatales de opresión llevó a una lucha contra la iglesia por parte del Estado. Este fortaleció su posición invitando a iglesias protestantes estadounidenses al país y movilizándolas en su favor. De hecho, este proteccionismo estatal del protestantismo derivó en un aumento de las actividades protestantes en el país. El crecimiento exponencial de las iglesias protestantes en los años 70 y 80, sin embargo, tiene su causa en el apogeo de la crisis social y la demanda de las personas de nuevas propuestas de sentido religioso que resultaron de él.

Si bien es cierto que desde fines de los años 70 las iglesias protestantes tuvieron al frente a un catolicismo fuertemente fraccionado, también al interior del sector protestante se produjo el quiebre en dos sectores antagonistas. Por un lado, la vanguardia radical-progresista que se desarrolló a partir de las *iglesias históricas,* se alió con los sectores críticos de la iglesia católica, asumió junto a ellos el rol de oposición al Estado opresor y organizó programas de ayuda para la población sufrida y explotada; en este proceso, la resistencia

---

[221] *Bastian, 1995, p. 133.*

de algunos representantes de esta vanguardia protestante contra el régimen se profundizó a raíz de la creciente polarización de la sociedad hasta llegar a optar por la colaboración con los movimientos de liberación. Por otro lado, los sectores predominantemente reaccionarios del *protestantismo evangelical, pentecostal* y *neopentecostal* se convirtieron en precursores de la ideología estatal de opresión a la que legitimaron religiosamente como una lucha contra los demonios, y al mismo tiempo se ofrecieron como abogados para los intereses estadounidenses en el país. Ambos casos no constituyen solamente una expresión de la intensidad del conflicto sociopolítico específicamente en El Salvador, sino son también ejemplos para los roles que las iglesias protestantes pueden asumir en tales situaciones de conflicto.

Junto a la polarización político-ética del protestantismo en El Salvador, tuvo lugar una polarización religiosa de las *iglesias históricas* y *evangelicales*. Mientras que el sector liberal de las iglesias históricas se esforzaba por dar una base teológica a los procesos de liberación a través de la Teología de la Liberación que se hallaba en proceso de surgir, la mayoría de las *iglesias históricas* y *evangelicales* adoptó progresivamente las prácticas y formas de expresión religiosa de tipo pentecostal. A través de la integración de estas nuevas fuerzas carismáticas, estas iglesias compensaron el trauma que las iglesias pentecostales les habían ocasionado por su crecimiento desproporcionalmente rápido, y llegaron a ser ellas mismas una parte del pentecostalismo en rápido proceso de crecimiento. Al mismo tiempo, contrajeron nuevas alianzas con las iglesias pentecostales y como miembros de la corriente principal pentecostal del protestantismo, se aseguraron un mayor reconocimiento social y estatal. Pero con ello, estos protestantismos pentecostalizados terminaron por abandonar totalmente su proyecto liberal y racionalista con el cual habían querido transformar inicialmente la sociedad salvadoreña y las demás sociedades centroamericanas. "En su lugar, fueron las sociedades latinoamericanas que re-encantaron con el protestantismo, transformándolo en una religión autóctona, milenarista: en la religión del movimiento pentecostal."[222] La pentecostalización de la iglesia incluso alcanzó a la iglesia católica, que intentó producir la renovación espiritual interna mediante el movimiento carismático católico.

El *movimiento pentecostal* fue quien más eficientemente interpretó las experiencias de la guerra civil tales como la violencia física, el terror psicológico y la desintegración social, que tocaron a grandes partes de la sociedad salvadoreña, con un esquema de interpretación de la historia de la salvación. La necesidad y el sufrimiento fueron interpretados como signos necesarios e ineludibles de la pronta parusía de Cristo. Adoptando este sistema religioso-simbólico, la gente pudo renovar una comprensión de su lugar en el mundo, y manejar la crisis manteniendo su identidad, pero por cierto con el precio del abandono total de la participación social. En todo caso, las experiencias de las zonas de combate demuestran que las situaciones de crisis existenciales podían llevar también en el caso de miembros de congregaciones pentecostales nuevamente a una integración social en el sentido de un aumento del sentido de responsabilidad y la cooperación con grupos de liberación. También los *grupos neopentecostales* mostraron un interés en la relevancia social. Pero este interés se acrecentó en ellos hasta llegar a convertirse en un culto a la dominación que fue legitimado religiosamente como el Espíritu inherente a los fieles.

El protestantismo salvadoreño se encontró desde sus inicios en una tensión extrema entre su herencia radical-liberal y su fuerza conservadora-carismática. El avance y la expansión de los actores protestantes siempre estuvieron directa o indirectamente vinculados con un interés político y social, ya sea como defensores de una sociedad en necesidad de ser modernizada, ya sea como instrumento del Estado para quebrar el poder católico, o como aliado religioso del Estado o bien del movimiento de liberación en la guerra civil. Ante el trasfondo de estos marcos sociales y religiosos se analizará en lo que sigue el desarrollo y el posicionamiento destacado de la *Iglesia Luterana Salvadoreña*.

---

222 *Bastian, 1995, p. 278.*



Peregrinación en el centro de San Salvador, 6 de agosto de 2007.
XXI Aniversario, Obispado Luterano Salvadoreño



Acto de celebración del XXI Aniversario del Obispado Luterano Salvadoreño
Calle 5 de noviembre, Barrio San Miguelito, San Salvador.

Segunda Parte
Historia de la Iglesia Luterana Salvadoreña

2. La Iglesia Luterana del Sínodo de Missouri (Lutheran Church-Missouri Synod)

En el siguiente análisis se investigará a la *Iglesia Luterana Sínodo de Missouri* (Lutheran Church Missouri Synod, LC-MS, por sus siglas en inglés) en los EE.UU. como la iglesia de cuyo trabajo misionero surgió la *Iglesia Luterana Salvadoreña* (ILS). De especial interés en este contexto resulta la descripción de las convicciones básicas generales que caracterizan a la LC-MS como iglesia, ya que se puede partir del supuesto que la iglesia se dejó guiar por estas mismas convicciones en su trabajo misionero en Centroamérica. Dado que la LC-MS llegó a ser activa en Centroamérica en el tiempo posterior a la Segunda Guerra Mundial, se analizarán especialmente los factores y acontecimientos que guiaron y afectaron a la LC-MS en este período de tiempo.

En el presente trabajo se sostiene que el inicio del trabajo misionero en Centroamérica coincidió con una época de apertura ecuménica y dogmática de la LC-MS y que el quiebre de la LC-MS con su iglesia filial en El Salvador fue provocado por un giro de corte conservador de la LC-MS a partir de los inicios de los años setenta.

Para describir a la LC-MS en el contexto de las iglesias históricas en los EE.UU. y para facilitar un análisis sistemático de la LC-MS, la investigación inicia con una tipologización religiosa y sociológica del protestantismo en los EE.UU.

2.1 Tipificación de la Iglesia Luterana Sínodo de Missouri (Lutheran Church Missouri Synod)

En su análisis "Of Churches, Sects, and Cults: Prelimenary Concepts for a Theory of Religious Movements"[223] (Acerca de iglesias, sectas y cultos: conceptos preliminares para una teoría de los movimientos religiosos) los sociólogos de la religión William Sims Bainbridge y Rodney Stark clasifican los grupos religiosos en los EE.UU. en tres tipos, a saber, iglesia, secta y culto. Este análisis se basa en la dupla tipológica de iglesia y secta en la obra de Max Weber[224], la que luego fue ampliada por Ernst Troeltsch hacia el concepto de la tríada de iglesia, secta y mística[225]. Según Bainbridge y Stark, la debilidad de las definiciones de iglesia y secta en las obras de Weber y Troeltsch radica en su definición de iglesia y secta como tipos ideales con características diferentes que no pueden ser relacionadas entre sí. Tales modelos estáticos hacen imposible la clasificación y la comparabilidad de grupos religiosos. Es por esta razón que Bainbridge y Stark asumen la definición de secta e iglesia desarrollada por Benton Johnson:

---

223 *Bainbridge/Stark: 1979.*

224 *Véase Weber: 1981a, p. 283. Weber define un movimiento religioso como secta, cuando ella renuncia a la universalidad en su „metódica religiosa de sanación". Weber: 1981b, p. 318.*

225 *Véase Troeltsch: 1912, p. 967ss. Se puede obviar en este contexto el término „Mystik" (mística) en la obra de Troeltsch, que en las obras de Bainbridge y Stark y en la totalidad de la literatura anglosajona es asumido como „Cult" y con el cual se define a una tercera tradición religiosa independiente y no-cismática junto a la iglesia y la secta en una sociedad. Véase también Bainbridge/Stark: 1979, p. 125.*

"La iglesia es un grupo religioso que acepta el entorno social en el cual existe. Una secta es un grupo religioso que rechaza el entorno social en el cual existe."[226]

Según este modelo, iglesia y secta son descritas como dos polos sobre un eje. En uno de los polos, el de la iglesia, la sociedad es aceptada, mientras que en el polo opuesto, el de la secta, la sociedad es rechazada.

La posibilidad que resulta de la definición de Johnson de comparar a los grupos religiosos sobre la base de un continuo fue elaborada por Bainbridge y Stark para formar un modelo en el cual se diferencia entre *grupos religiosos con alta o baja tensión en cuanto a su relación con su entorno.*[227] "Tensión" se define en este contexto como grado de aceptación entre el grupo religioso y la sociedad:

"Tensión es equivalente a desviación subcultural y consiste en tres componentes que interactúan: 1) *diferencia* entre el grupo y su entorno en cuanto a creencia, normas y comportamiento; 2) *antagonismo* que surge de ambos lados al notar estas diferencias; 3) *separación* en términos de relaciones sociales entre el grupo y la gente fuera de él."[228]

Correspondientemente, Bainbridge y Stark definen una secta como *"movimientos religiosos en alta tensión, cismáticos* dentro de una tradición religiosa *convencional*"[229] (*high tension, schismatic religious* movements within a *conventional* religious tradition). Como grupos cismáticos, las sectas se manifiestan como algo "antiguo", pues no se separan de su anterior grupo para establecer una nueva forma de comunidad de fe, sino para restablecer lo "antiguo". Por eso, las sectas reclaman "ser la versión auténtica, purgada y restaurada de la fe de la cual vienen de disociarse."[230]

En sus investigaciones sociológicas, Bainbridge y Stark determinan seis grados de tensión entre grupo religioso y sociedad.[231] Para cada uno de estos grados identifica a iglesias protestantes de los EE.UU. como prototipos:[232]

1. *Baja (low)*: La tensión entre grupo religioso y sociedad es baja, por lo cual los grupos de esta categoría se denominan iglesias. Prototipos: *Iglesia Protestante Episcopal (Protestant Episcopal Church), Iglesia Unida de Cristo (United Church of Christ).*

2. *Moderada (moderate)*: La tensión entre grupo religioso y sociedad es un poco más acentuada que en la primera categoría, pero sigue siendo baja. Prototipos: *Iglesia Luterana Americana (American Lutheran Church), Iglesia Bautista Americana (American Baptist Church).*

---

226 *Cita original en inglés, en Johnson: 1963, p. 542.*

227 *Véase Bainbridge/Stark: 1981, p. 137: „The most useful conception of the sect is not as a category, but* as a range on a continuum of tension with the socio-cultural environment." *(La concepción más útil de la secta no es la de una categoría, sino la de* una zona en el continuo de tensión con el entorno sociocultural.*)*

228 *Original en inglés, en Bainbridge/Stark: 1981, p. 138. Cursiva en el original.*

229 *Original en inglés, en Bainbridge/Stark: 1981, p. 131. Cursiva en el original.*

230 *Original en inglés, en Bainbridge/Stark: 1979, p. 125.*

231 *Los datos de Bainbridge/Stark se basan en diferentes censos nacionales de comunidades religiosas en los EE.UU., en recuentos propios y en la "Encyclopedia of American Religions" de J. Gordon Melton del año 1978. Véase Melton: 1978; Bainbridge/Stark: 1981, p. 131.*

232 *Véase en lo siguiente Bainbridge/Stark: 1981, p. 138s.*

3. *Algo alta (somewhat high)*: En esta categoría la tensión entre grupo religioso y sociedad es tan alta, que el grupo ya puede eventualmente ser llamado secta. Prototipos: *Convención Bautista del Sur (Southern Baptist Convention), Iglesia Luterana Sínodo de Missouri (Lutheran Church-Missouri Synod).*

4. *Alta (high)*: En esta categoría las tensiones entre grupo religioso y sociedad son tan acentuadas, que el grupo puede ser denominado secta. Prototipos: *Iglesia del Nazareno (Church of the Nazarene), Iglesia Adventista del Séptimo Día (Seventh-Day Adventist Church).*

5. *Muy alta (very high)*: Grupos religiosos de esta categoría viven en una constante y aguda tensión con la sociedad. A esta categoría pertenecen grupos que se retraen de la sociedad por ejemplo por medio de glosolalia en los cultos o por medio de cultos de sanación. Prototipos: *Iglesias Pentecostales.*

6. *Extrema (extreme)*: Estos grupos se encuentran en un profundo antagonismo con su entorno y se aíslan también físicamente. A menudo se diferencian por su vestimenta (prototipos: *Amish, Menonitas)*, por normas sociales extremas que difieren de las de su entorno como la poligamia (prototipo: *Mormones)*, y por su enseñanza milenarista (prototipo: *Testigos de Jehová).*

El objetivo de este modelo de graduación propuesto por Bainbridge y Stark es facilitar la comparación de grupos religiosos por medio del grado de tensión que mantienen con la sociedad para ubicarlos en el campo religioso. Bainbridge y Stark no buscan en este proceso la separación rígida entre iglesias y sectas, sino una forma de comparación de diferentes grupos religiosos por medio de su posición relativa sobre el continuo "tensión con la sociedad". En concordancia con sus postulados, ubican a la LC-MS en la categoría 3 de su modelo como un grupo religioso que se encuentra en una tensión relativamente alta con la sociedad a causa de características étnicas y dogmáticas, pero dejan abierto, si la LC-MS finalmente pertenece al tipo iglesia o secta.[233]

La clasificación de la LC-MS dentro de este modelo es difícil, especialmente a raíz del hecho que en el curso de su historia – como la mayoría de los grupos religiosos investigados por Bainbridge y Stark[234] - se fue adaptando cada vez más a su entorno, pero desde mediados de los años setenta volvió a una posición de "tensión muy alta con la sociedad". Debido a que Bainbridge y Stark no publicaron una investigación específica sobre la LC-MS, se presenta en lo siguiente un análisis propio del desarrollo de la LC-MS y se verifica la hipótesis de Bainbridge y Stark que la LC-MS sería un grupo religioso en "tensión relativamente alta" con su entorno.

2.2 Raíces históricas y fundación

Al igual que casi la totalidad del protestantismo histórico en los EE.UU., también las raíces de las iglesias luteranas se remontan a la inmigración de colonos europeos durante el tiempo de la colonización.[235] Estos colonos luteranos, que en un principio provenían de Holanda (1623) y de Suecia (1631), y en el siglo XIX de Alemania, formaron estrechos círculos étnicos de inmigrantes que en su trabajo eclesiástico se esforzaron por

233 *Véase Bainbridge/Stark: 1981, p. 139s.*
234 *Véase Bainbridge/Stark: 1981, p. 136.*
235 *El protestantismo* evangelical, pentecostal y carismático *en los EE.UU. no será tratado en esta presentación, ya que estas formas son sólo de importancia subordinada para el desarrollo de las iglesias luteranas en Centroamérica.*

mantener su identidad cultural.[236] También la LC-MS se remonta esencialmente a dos grupos de inmigrantes que llegaron desde Alemania a principios del siglo XIX: un grupo de neoluteranos sajones y los "Sendlinge" (emisarios), "Nothelfer" (auxiliares de emergencia) y congregaciones misioneras enviadas por Wilhelm Löhe desde Neuendettelsau.[237] Una mirada sobre la historia y las convicciones dogmáticas básicas de estos dos grupos permite destacar aquellos factores y decisiones teológicas que más tarde caracterizarían a la LC-MS.[238]

2.2.1 Los inmigrantes sajones

El movimiento más numeroso que participó en la fundación de la posterior LC-MS fue un grupo de *neoluteranos* sajones que habían pasado por un *avivamiento*[239] y que había emigrado bajo la dirección de su pastor Martin Stephan (1777-1846) en protesta contra la *Unión Prusiana* (Preussische Union) fundada en 1817 por el rey Friedrich Wilhelm III y el *racionalismo* predominante en el gobierno de la iglesia sajona.[240] El neoluterano Stephan, que ya en 1810 había aceptado el llamado para ser pastor de la congregación de San Juan (Johanneskirche) en Dresden, fue desde la instauración de la *Unión Prusiana* en 1817 uno de sus críticos más acérrimos.[241] Sus sermones de avivamiento caracterizados por una fuerte confesionalidad luterana ejercieron un atractivo especial sobre muchas personas. Su congregación creció y a su alrededor se reunió un grupo de jóvenes pastores y estudiantes de teología. Inevitablemente, Stephan, que como pastor en Dresden era funcionario prusiano, entró en conflicto con el gobierno a causa de su crítica a la *Unión Prusiana*. Cuando en 1836 los conflictos aumentaron, Stephan junto al grupo de pastores jóvenes hicieron planes para huir de Sajonia. Enviaron exploradores a Norteamérica para encontrar un lugar apto para una colonia. Florida y Georgia fueron descartados por el gran calor que allí reinaba y se eligió en su lugar a Missouri por su clima similar al de Sajonia. Stephan y su grupo propagaron la pronta emigración como salvación del luteranismo puro, y Stephan fue estilizado como un nuevo Noe que salvaría el arca luterana de los diluvios del *racionalismo* y *unionismo* y que fundaría[242] una nueva "Sión en el Mississippi"[243]. Stephan y su grupo tuvieron éxito, y en Octubre del año

---

236 *Véase Melton: 1978, p. 94s.*

237 *Véase para los términos „Sendlinge" y „Nothelfer" Meyer: 1964, p. 97.*

238 *Aparte de estos dos movimientos o bien grupos hubo también otros grupos de inmigrantes y pastores que de manera menos determinante participaron en la fundación de la posterior LC-MS. Véase Meyer: 1964, p. 97.*

239 *El neoluteranismo históricamente está relacionado con el movimiento de avivamiento, ya que la mayoría de los teólogos confesionales luteranos recibió su impulso espiritual desde el movimiento de avivamiento. Esto se expresa en el neoluteranismo a través de un fuerte énfasis de la teología vinculada a la experiencia, la que exige que también el teólogo que trabaja científicamente haya pasado por una conversión. Por cierto que el neoluteranismo no fue un movimiento homogéneo ya que fue influenciado por muchas personalidades con diferentes perfiles teológicos y distintas áreas de interés. Sin embargo, tuvo inicialmente el afán común de defender la herencia luterana. En la persona del pastor Claus Harms este rasgo se evidenció casi por primera vez, cuando este pastor proveniente de Kiel (Alemania) atacó fuertemente en el aniversario de la reforma en 1817 no solamente al racionalismo, sino también al unionismo, basándose para ello en las 95 tesis de Lutero. Véase Graf: 1991, p. 69ss; Cochlovius: 1980, p. 20ss.*

240 *Casi al mismo tiempo que los sajones, también un gran grupo de neoluteranos prusianos bajo la dirección del pastor Johann Andreas August Grabau (1804-1879) emigró a Norteamérica. Mientras que la mayor parte de este grupo se asentó alrededor de Buffalo, Nueva York, y más tarde fundó el* Buffalo Synod, *una pequeña parte siguió hasta Milwaukee, Wisconsin, y se integró a la LC-MS. Entre el Sínodo de Buffalo y la LC-MS surgieron más tarde fuertes disputas dogmáticas.*

241 *Véase para lo siguiente Weisheit: 1973, p. 19-30; Loest/Concordia Historical Institute: 2001, p. 29-32; Meyer: 1964, p. 131-141.*

242 *Aparte de las motivaciones religiosas para la emigración, muchos emigrantes abrigaban la esperanza que con su traslado a Norteamérica mejoraría su situación económica.*

243 *Ahlstrom: 1972, p. 757.*

1838 aprox. 750 emigrantes zarparon del puerto de Bremen rumbo a Norteamérica. De los cinco barcos, cuatro llegaron a su destino y uno se hundió. Poco antes del arribo a Nueva Orleáns a bordo del barco Olbers, Stephan fue instalado como obispo por cuatro pastores, cinco candidatos al ministerio y doce laicos que viajaban junto a él. En un documento los pastores y laicos que lo ordenaron se comprometían a someterse al obispo Stephan. Más tarde los pasajeros de los otros barcos repitieron este acto.[244] En este documento, el episcopado fue determinado como necesario para la verdadera iglesia. Debido a los amplios poderes que se le habían otorgado, Stephan llegó a tener la posición de un potentado autócrata, al que los emigrantes debían someterse en asuntos espirituales y seculares.

Luego de haber pasado algunos meses en St. Louis, Missouri, donde varios emigrantes decidieron quedarse y fundaron una congregación, la mayoría del grupo siguió su viaje hacia el sur, a lo largo del río Mississippi, y bajo la dirección de Stephan se asentó en Perry County, Missouri. Pero ya en la primavera de 1839 se produjo el quiebre entre el obispo Stephan y la congregación. Mientras que los emigrantes debían vivir en precarias condiciones, a Stephan se le reprochaba una vida de lujo. Además, dos mujeres de la congregación admitieron haber tenido relaciones sexuales con Stephan. A causa de esto, el pastor C.F.W. Walther[245], que había tenido un rol determinante en la instalación de Stephan como obispo, arriesgó una prueba de fuerza y publicó las acusaciones. Ya que nadie defendió al obispo Stephan, la congregación lo expulsó de la colonia y lo llevó en bote a la otra orilla del Mississippi – con 100 dólares en el bolsillo –y lo desterró a Illinois.

El evento arrastró a la congregación a una profunda crisis, ya que había ligado estrechamente su identidad luterana con el obispado. Por esta razón se produjo en abril de 1841en la ciudad de Altenburg, Missouri, un debate público donde se enfrentaron el pastor Walther y el abogado F.A. Marbach sobre la pregunta, si el episcopado era constitutivo para una iglesia luterana. Marbach defendió la posición que sólo un obispo podía garantizar la sucesión apostólica y ordenar pastores. Por eso no podía haber iglesia sin el episcopado. Walter, en cambio, entendía a la iglesia como comunidad de los fieles que se constituía por la proclamación de la palabra y la celebración del sacramento. Por ello, los fieles y no el obispo y sus pastores serían la autoridad en la iglesia. La *posición anti-episcopal* de Walther se impuso en el debate constituyéndose en un rasgo que caracteriza la eclesiología de la iglesia hasta el día de hoy. Otros elementos determinantes del tiempo de la fundación son la *relación tensa* que la iglesia como estrecha asociación étnica entabló con su entorno no-alemán, y el fuerte *rechazo de cualquier unionismo* o compromiso dogmático, el cual venía aparejado con un fuerte sentido de *vocación* de la iglesia por preservar la *verdadera tradición luterana* de todo peligro.

2.2.2 La influencia de Wilhelm Löhe en el desarrollo de la iglesia

Mientras que los inmigrantes sajones representaron al grupo más numeroso de miembros de la posterior LC-MS, la mayoría de los pastores en el tiempo de la fundación fue enviada desde Neuendettelsau por Wilhelm Löhe. En menos de diez años, Löhe envió a más de 100 emisarios y auxiliares de emergencia a Norteamérica, publicó a partir de 1843 su revista *Noticias eclesiásticas desde y sobre América del Norte* (*Kirchliche Mittheilungen aus und über Nord-Amerika*) y consiguió numerosas donaciones para el trabajo en Norteamérica.[246] Löhe, que durante toda su vida supo ser fiel a sus convicciones confesionales adquiridas ya tempranamente, había leído en 1841 un llamado del pastor luterano Frederick K.D.

[244] *Véase Meyer: 1964, p. 134s.*

[245] *Carl Ferdinand Wilhelm Walther fue más tarde cofundador y primer presidente de la „Deutsche Evangelisch-Lutherische Synode von Missouri, Ohio und anderen Staaten" (Sínodo Alemán Evangélico-Luterano de Missouri, Ohio y otros Estados) y marcó decisivamente los rasgos del sínodo.*

[246] *Véase para esto y lo siguiente Weber: 1996; Schuster: 1992, p. 370ss.*

Wynecken (1810-1876) proveniente también de Baviera y que venía de regresar de Norteamérica.[247] En su proclama titulada "La penuria de los luteranos alemanes en Norteamérica"[248] (Die Noth der deutschen Lutheraner in Nordamerika), Wynecken, que había trabajado como pastor en Norteamérica y que allí había experimentado su avivamiento neoluterano, pedía que se enviaran pastores luteranos. Durante sus años como pastor en Norteamérica había visto como sus hermanos y hermanas en la fe luterana debían vivir sin ningún acompañamiento espriritual. Con su llamado logró tocar las fibras íntimas del incipiente espíritu neoluterano.[249] Cuando Löhe leyó en 1841 el llamado de Wynecken en el diario Nördlinger Sonntagsblatt, descubrió la oportunidad de dar expresión práctica a su *confesionalismo*.[250] Pues al igual que Wynecken y los sajones luteranos, había llegado a la convicción que era necesario preservar la enseñanza luterana pura de los peligros del unionismo. En el año 1843 escribe:

"Así como tengo cada vez más claro que el estado de nuestra iglesia está irremediablemente corrompido, así también se me manifiesta la milagrosa fuerza de la *palabra* unificadora, cuyo efecto se siente en todo lugar, especialmente donde ninguna unión ha erigido un fastidioso cerco. Allende, pienso, nuestra iglesia también podría experimentar alguna vez un período de esplendor."[251]

Ya que no había suficientes pastores formados en las universidades y que estuvieran dispuestos a servir en Norteamérica, Löhe mismo, en colaboración con el *Windsbacher Waisenhaus (Orfanato de Windsbach),* formó inicialmente a los auxiliares de emergencia y emisarios, los que en su mayoría eran jóvenes artesanos, entregándoles una formación teológica básica. Löhe estuvo convencido que la miseria espiritual en Norteamérica justificaba tal procedimiento en los primeros años. Sus primeras reflexiones acerca de la formación de los emisarios las documenta en una carta del año 1843:

"Es correcto que a las circunstancias norteamericanas convienen pastores sin formación. Donde por falta de pastores se deja a los niños sin bautismo y confirmación, a los adultos sin confesión, ni Santa Cena ni rito del matrimonio, a los moribundos sin consuelo, a los muertos sin la promesa de la resurrección – y a todos sin clases, sermones y bendición, allí existe una situación de emergencia, que obliga imperativamente a bajar las exigencias a los pastores. Pero aún así no podemos permitir que vayan ignorantes. Una formación sencilla, lejos de toda mediocridad de la mayoría de los maestros de escuela y de los seminarios misioneros, pero que insista en el conocimiento de las Escrituras y las enseñanzas, en el amor por la iglesia y por el idioma y en la experiencia de la vida interna – una expresión eclesiástica de aquello que percibimos en los misioneros Moravos – algo así nos imaginamos tanto para los que van a ser pastores como para los que serán maestros de escuela. En los primeros buscamos el don de la elocuencia. En cuanto a los segundos diferenciamos entre aquellos que seguirán su oficio y visitarán periódicamente los aislados asentamientos en la jungla, donde animarán a los adultos para enseñar a los niños, llevándoles y explicándoles el material de enseñanza y ayudándoles a recuperar materia, y aquellos que serán maestros permanentes en comunidades más grandes."[252]

---

247 *Véase Müller: 1985, p. 78s.*

248 *Meyer: 1964, p. 91.*

249 *Véase también Cochlovius: 1980, p. 104. Cochlovius describe cómo Wynecken en 1843 volvió a llamar al envío de pastores luteranos a Norteamérica y cómo este llamado fue recibido con entusiasmo en la primera conferencia de pentecostés de pastores avivados y confesionales en Hanover.*

250 *Véase Meyer: 1964, p. 97.*

251 *Original en alemán. Carta de Löhe del 7 de marzo de 1843, citada en Cochlovius: 1980, p. 98. Cursivas en el original.*

252 *Original en alemán. Carta de Löhe del 1 de septiembre de1843, citada en Cochlovius: 1980, p. 251s.*

Estas primeras reflexiones condujeron a la creación de una institución de preparación para los emisarios en Nuremberg, la que fue dirigida por Friedrich Bauer. En 1853 fue reubicada en Neuendettelsau y allí fue ampliada para constituirse en el *Seminario de Misión y Diáspora* (*Missions- und Diasporaseminar*).[253] Además, Löhe formalizó también en Norteamérica la educación teológica de sus emisarios, fundando en 1846 un seminario teológico en Fort Wayne, donde muchos de los hombres enviados por él estudiaron teología.

Después de una exitosa colecta de donaciones y algunos meses de preparación, Löhe pudo enviar en Julio de 1842 a los dos primeros emisarios, Adam Ernst y Georg Burger, a Norteamérica los que como todos los posteriores emisarios y auxiliares de emergencia fueron sujetos expresamente a la confesión de la iglesia luterana.[254] Mientras que Burger murió ya en 1847, Ernst llegó a ser junto a otros emisarios de Löhe un miembro fundador de la posterior LC-MS.[255]

Junto al envío de personas, Löhe también organizó el envío de grupos de emigrantes o bien grupos de misioneros a Norteamérica, los que debían servir a sus hermanos y hermanas luteranas como congregaciones ejemplares luteranas y que como “sermones vivos”[256] debían llevar el Evangelio a los indígenas norteamericanos.[257] Bajo la dirección del pastor y lingüista Friedrich August Krämer (1812-1891) un primer grupo de aprox. 90 colonos emprendió en el año 1845 el camino a Norteamérica y fundó en Michigan la congregación Frankenmuth. A diferencia de los emisarios individuales que Löhe envió a Norteamérica, estas congregaciones tuvieron el mandato de trabajar como misioneras entre la población indígena de Norteamérica. Löhe elaboró una constitución para la vida y el mandato de la congregación que más tarde sirvió también de fundamento para las congregaciones de Frankentrost y Frankenlust.[258] En ella comprometió a las congregaciones con la *confesión luterana* y con la *conservación del idioma y de la cultura alemana*, ya que estuvo convencido que una iglesia nacional norteamericana luterana sólo podía ser erigida sobre la base de una iglesia luterana alemana como portadora de teología alemana.[259] Esta exaltación de la cultura y religión alemana como mediadoras de salvación y la simultánea *vocación de envío* como se revelaba en el trabajo misionero, produciría durante mucho tiempo sus efectos sobre la *tensa relación* de la LC-MS con su entorno.

2.2.3 Fundación de la Iglesia Luterana Sínodo de Missouri

Los sajones de Saint Louis y Perry County y los emisarios y grupos misioneros enviados por Löhe compartían una fuerte e intrínseca atracción mutua a causa de sus firmes convicciones confesionales.[260] Mientras que algunos de los pastores y congregaciones enviados por Löhe ya se habían unido a sínodos

---

253 *Véase Pilhofer: 1961, p. 14.*

254 *Véase Weber: 1996, p. 254.*

255 *Véase Meyer: 1964, p. 97.*

256 *Meyer: 1964, p. 111.*

257 *Mientras que el servicio hacia los emigrados hermanos en la fe en Norteamérica se entendió como Misión Interna, la misión de los indígenas fue el comienzo de la Misión Externa que surgió desde Neuendettelsau. Sin embargo, la misión entre los indígenas Chippewa en Michigan tuvo sólamente un éxito menor. Aunque la LC-MS integró más tarde algunas de estas estaciones misioneras, abandonó en 1868 la misión entre los indígenas en forma definitiva. Véase también Meyer: 1964, p. 121.*

258 *Véase Meyer: 1964, p. 110-115.*

259 *Véase el artículo de Löhe „Über die Wichtigkeit der deutschen Sprache für die lutherische Kirche in Nordamerika“ (La importancia del idioma alemán para la iglesia luterana en Norteamérica) en Kirchliche Mitteilungen aus und über Nord-Amerika, 1846, Nr. 4,5, citado según Meyer: 1964, p. 110.*

260 *Véase para lo siguiente Meyer: 1964, p. 142ss; Weisheit: 1973, p. 35ss.*

existentes como el Sínodo de Ohio y el Sínodo de Michigan, los inmigrantes sajones vivieron durante casi diez años sin una organización eclesiástica formal. Pero ambos estaban descontentos con su situación. Para muchos de los pastores enviados por Löhe, la confesión luterana en sus sínodos no era lo suficientemente nítida. Además, no querían aceptar la creciente influencia del inglés en sus sínodos. Los sajones, por otro lado, anhelaban tener una estructura eclesiástica sólida después del trauma vivido a causa de sus experiencias con el obispo Stephan.

C.F.W. Walther, quien mientras tanto era pastor en Saint Louis, marcó un nuevo comienzo en el año 1844 con la publicación de la revista *Der Lutheraner (El luterano)*. Con esta revista luterana, Walther reforzó la idea en la congregación sajona que la verdadera iglesia luterana seguía viva entre ellos tal como antes. La revista encontró una rápida difusión no sólo entre los sajones en el oeste, sino fue recibida con entusiasmo también por los luteranos en el este. Se dice que Wynecken, quien había vuelto a Norteamérica, leyéndola habría exclamado: "Gracias a Dios, que todavía hay otros verdaderos luteranos en América."[261] También Löhe llegó a saber de los luteranos en Missouri y sugirió a su primer emisario Adam Ernst, quien en ese tiempo era miembro del Sínodo de Ohio, y al pastor Dr. Wilhelm Sihler, al que también había enviado anteriormente, tomar contacto con Walther. En consecuencia, ambos escribieron una carta a Walther y le propusieron la fundación de un sínodo luterano propio, lo cual este último acogió con interés.[262] Después de dos encuentros preparatorios en los años 1845 y 1846, donde los sajones y los pastores enviados por Löhe se acercaron mutuamente y elaboraron la constitución, se fundó en abril de 1847 en Chicago la nueva iglesia.[263] Al principio su nombre fue *Deutsche Evangelische Lutherische Synode von Missouri, Ohio und anderen Staaten*[264] (*Sínodo Alemán Evangélico Luterano de Missouri, Ohio y otros Estados*). El sajón C.F.W. Walther fue elegido primer presidente, mientras el pastor enviado por Löhe, Dr. Wilhelm Sihler, fue elegido vice-presidente del sínodo. Walther puso a disposición del sínodo la revista fundada por él *Der Lutheraner* como órgano oficial, y Sihler y Löhe contribuyeron con el seminario teológico en Fort Wayne, fundado en 1846, para la formación de los pastores del sínodo.

En el primer párrafo de la constitución se determinó la *identidad confesional* del sínodo y la igualdad de derechos entre laicos y pastores.[265] En el segundo párrafo, bajo las condiciones para la membresía, figuraba junto al "reconocimiento de la Biblia como Palabra de Dios y única norma para la fe y la vida" y al "reconocimiento de las confesiones luteranas como interpretación pura y legítima de la Palabra de Dios" el expreso "rechazo de cualquier tipo de unionismo y sincretismo"[266]. Con ello, el criterio excluyente del *anti-unionismo* obtuvo rango constitucional para la autodefinición de la iglesia. Como otro criterio excluyente, se fijó en la constitución el *idioma alemán* como idioma oficial de la iglesia y con ello se preparó el terreno para aislarse aún más del entorno. El ministerio de custodiar la unidad de la

---

261 *Original en alemán, en Weisheit: 1973, p. 37.*

262 *Walther respondió a Ernst con una carta en la cual explicaba con detalles cuáles eran sus ideas para un futuro sínodo y en la cual puso al mismo tiempo especial énfasis en el carácter confesional, la conservación de la pura enseñanza luterana y la igualdad de pastores y laicos. Véase Meyer: 1964, p. 143.*

263 *Los sajones en un inicio se mostraron asombrados por la poca formación académica de los hombres enviados por Löhe, y estos a su vez encontraron a los sajones poco amables y muy apegados a su grupo. Pero cuando el pastor Friedrich Lochner, enviado por Löhe, se comprometió con la cuñada de C.F.W. Walther, los dos grupos se acercaron. Véase Weisheit: 1973, p. 38s.*

264 *En 1917 y a consecuencia de la Primera Guerra Mundial, se eliminó la palabra „Deutsche". En 1947 el sínodo recibió su nombre actual:* Lutheran Church-Missouri Synod.

265 *Véase Meyer: 1964, p. 149ss, donde se puede leer la constitución de 1854. El rápido crecimiento del sínodo hizo necesario que ya en 1854 se revisara la constitución de 1847. La revisión se refirió sobre todo a la reestructuración del sínodo en cuatro distritos, pero no modificó la orientación confesional de la iglesia.*

266 *Meyer: 1964, p. 149.*

iglesia y la pureza de la enseñanza fue entregada al presidente del sínodo, elegido por tres años, quien por medio de la supervisión y visitación, debía impedir cualquier tendencia a la mezcla.[267]

Si bien Löhe fue uno de los propulsores de la fundación de la LC-MS, pronto mostró su rechazo al fortalecimiento del ministerio laico fijado por Walther y a la autonomía de las congregaciones dentro del nuevo sínodo.[268] Este rechazo ya había originado repetidas disputas antes de la fundación del sínodo y tuvo sus raíces en su concepto del ministerio de la alta iglesia.[269] Desde fines de los años cuarenta y comienzos de los años cincuenta, Löhe le atribuyó al ministerio una importancia decisiva como marca de la iglesia y sostuvo incluso la sucesión apostólica: "El ministerio es un raudal de bendición que se derrama desde los apóstoles sobre sus discípulos y de estos discípulos continúa para derramarse en todos los tiempos."[270] Su alta estima del ministerio culminó en el deseo "que en cada congregación trabaje un ordenado, porque sabe hablar con más autoridad que el no-ordenado."[271] Löhe sabía que iba más allá de la posición de Lutero y de los escritos confesionales y por eso opinaba que el reformador debía ser corregido.[272] En última instancia, esta eclesiología de Löhe orientada en el ministerio no pudo ser conciliada con la posición congregacionalista-sinodal de Walther. Así se produjo en 1853 el quiebre definitivo entre Walther y Löhe, quien más tarde llegó a materializar sus ideas por medio de su participación en la fundación del Sínodo de Iowa.

Pero en la LC-MS se impuso la posición de Walther, cuyo documento "Die Stimme unserer Kirche in der Frage von Kirche und Amt"[273] (La voz de nuestra iglesia acerca de la cuestión de iglesia y ministerio) del año 1852, su tratado sobre "Die rechte Gestalt einer vom Staate unabhängigen Evangelisch-Lutherischen Ortsgemeinde"[274] (La forma apropiada de una congregación evangélica-luterana independiente del Estado) del año 1863, y la "Gemeindeverfassung"[275] (Constitución congregacional) elaborada por él llegaron a constituir el fundamento eclesiológico de la iglesia. Basándose en los escritos confesionales luteranos y en la separación estricta entre iglesia y Estado en coherencia con la *Doctrina de los dos Reinos,* Walther diferenció en sus escritos entre la iglesia visible e invisible. La iglesia invisible de los fieles y santos está oculta en la iglesia visible, esto es, donde se predica la palabra de Dios y se administran los santos Sacramentos (CA VII).[276] Donde esto ocurre, hay iglesia, lo que significa que

---

267 *Véase Meyer: 1964, p. 159. En la constitución de 1847 estaba previsto que el presidente del sínodo visitara a todas las congregaciones de la iglesia en un turno de tres años. A causa del rápido crecimiento de la iglesia esto pronto llegó a ser imposible.*

268 *Véase Meyer, 1964, p. 122ss.*

269 *Löhe había tomado posición contra Walther en la disputa entre éste y el pastor luterano J.A.A. Grabau acerca de la cuestión del apostolado laico. Grabau había llegado a Norteamérica con un grupo de 1000 inmigrantes. Ya que en este grupo hubo sólo dos pastores, los laicos asumían tareas importantes en la congregación, lo que inquietaba a Grabau cada vez más, porque sentía amenazada la posición destacada del pastor en la congregación. Mientras que Walther se oponía a esto y se expresaba a favor de un fortalecimiento del apostolado laico – no en último lugar a raíz de las experiencias con el obispo Stephan – Grabau adoptó finalmente la posición de Löhe, limitó la integración de laicos en el trabajo pastoral y fundó en 1845 el Sínodo de Buffalo.*

270 *Original en alemán. Cita en Müller: 1985, p. 82.*

271 *Original en alemán, en Müller: 1985, p. 82.*

272 *Véase Müller: 1985, p. 82.*

273 *Meyer: 1964, p. 164s.*

274 *Meyer: 1964, p. 165s.*

275 *Meyer: 1964, p. 167ss. Walther había ya en 1843 elaborado una constitución para su congregación en Saint Louis, la que más tarde sirvió como constitución modelo y fue adoptada por centenas de congregaciones de la LC-MS.*

276 *Véase Tesis no. 2 del tratado de Walther "Die rechte Gestalt einer vom Staate unabhängigen Evangelisch-Lutherischen Ortsgemeinde" (La forma apropiada de una congregación evangélica-luterana independiente del estado), citado en Meyer: 1964, p. 166.*

las congregaciones individuales son iglesia en el pleno sentido y tienen la autoridad de iglesia.[277] Todos los cristianos creyentes son "sacerdotes y reyes ante Dios"[278], y no hay diferencia entre pastores y laicos que asumen las tareas en la congregación en responsabilidad común. El llamado a ocupar un cargo oficial como pastor, profesor u otro cargo en la congregación sólo puede ser extendido por la congregación en su totalidad y no puede ser delegado a otros gremios dentro o fuera de la congregación.

El énfasis que Walther coloca sobre el creyente individual en la congregación es fruto de su proveniencia del *movimiento de avivamiento*, el que apuntaba al avivamiento del individuo y enseñaba a confiar también en este avivamiento. Aparejado con la enseñanza luterana del *sacerdocio universal de los creyentes*, se le asigna entonces al creyente individual en la LC-MS un alto valor, a lo cual el miembro congregacional responde con una identificación extraordinaria con su iglesia y con una fuerte participación. Además, la iglesia gana por ello "una cierta estabilidad masiva e inquebrantable, una capacidad de perseverancia y dinámica propia"[279].

2.3 Expansión y apertura

2.3.1 Crecimiento de la iglesia

La fuerza misionera de la LC-MS se manifiesta en su crecimiento. Después de la asociación de otras iglesias luteranas en la *Evangelical Lutheran Church in America* (ELCA) en el año 1988, la LC-MS constituye hoy en día la segunda iglesia luterana más grande de los EE.UU., reuniendo a aproximadamente un tercio de los luteranos norteamericanos.[280] En este camino, la LC-MS se ha visto enfrentada en repetidas ocasiones a controversias doctrinales internas y externas, lo que si bien la ha llevado hacia un aislamiento teológico y cultural, no le ha ocasionado un estancamiento numérico.[281] Así por ejemplo, una fuerte disputa sobre la doctrina de la predestinación en los años 1872 hasta 1881 causó un aislamiento de la iglesia de otras iglesias luteranas, pero no un debilitamiento nominal de la LC-MS.[282]

Durante el tiempo hasta la Primera Guerra Mundial la iglesia tuvo dos características principales. Por un lado, un marcado *conservadurismo teológico*, mediante el cual se segregaba de las demás iglesias luteranas. Por otro lado, un permanente *aislamiento de la sociedad, la cultura, el idioma y la economía norteamericana*.[283] La separación absoluta entre Estado e Iglesia prescrita por Walther llevó a los miem-

---

277 *Véase "Die Stimme unserer Kirche in der Frage von Kirche und Amt" (La voz de nuestra iglesia acerca de la cuestión de iglesia y ministerio), tesis no. 6, citado en Meyer: 1964, p. 165.*

278 *"Die rechte Gestalt einer vom Staate unabhängigen Evangelisch-Lutherischen Ortsgemeinde" (La forma apropiada de una congregación evangélica-luterana independiente del estado), no. 5, citado en Meyer: 1964, p. 166.*

279 *Original en alemán, en Mead: 1987, p. 119. Mead expone que el movimiento de avivamiento en los EE.UU. fue relevado por el „principio de voluntariedad" en las congregaciones y con ello se interpretó la propia confesión como actividad para cuyo fomento se comprometieron los miembros individuales.*

280 *Véase Nafzger: 1994, p. 5s.*

281 *Véase Ahlstrom: 1972, p. 758ss.*

282 *Walther y sus seguidores en la iglesia reformularon la doctrina de la predestinación del artículo XI de la fórmula de la Concordia, lo que fue rechazado por algunos sínodos amigos que a consecuencia anularon la comunión con la LC-MS en la federación conservadora de iglesias* Synodical Conference. *Véase Meyer: 1964, p. 267ss.*

283 *Por ejemplo, la LC-MS rechazaba por razones dogmáticas el pago de intereses de créditos, los seguros de vida y seguros de incendio, condenaba el mercado bursátil como juego irresponsable y no aceptaba una cooperación con organizaciones de empleadores o de trabajadores. Véase Meyer: 1964, p. 344ss.*

bros a una postura negativa frente al Estado y la política.[284] Estas tendencias de marginalización se vieron reforzadas por el hecho que la mayoría de los miembros de la iglesia vivía en áreas rurales.

El rápido crecimiento de la LC-MS se tiene su razón en la llegada de nuevos inmigrantes provenientes de Alemania, en los cuales la iglesia concentró sus esfuerzos.[285] La iglesia reaccionó con la construcción de un sistema de escuelas congregacionales, único en el protestantismo americano, y la instalación de universidades.[286] De esta manera, la iglesia ligó su característica particular de su "ortodoxia teológica con un dinámico fervor misionero"[287]. La función de estas escuelas y centros de formación era impedir la educación y la enseñanza por parte del Estado y otras organizaciones, y con ello la invasión de influencias nocivas en la iglesia y sus miembros.

"En la medida que instalaron escuelas parroquiales con el objetivo de defender a sus niños contra el paganismo de las escuelas públicas, así resistieron a la invasión del idioma inglés como el canal para el liberalismo y el racionalismo."[288]

Para estos efectos, la mayoría de los profesores de la LC-MS fue formada en el *Concordia Teachers College* (*Colegio de Profesores Concordia*) en River Forest, Illinois, perteneciente a la iglesia. La iglesia también ejerció influencia sobre la producción y enseñanza científico-teológica mediante la instalación de universidades que le pertenecían. El más conocido es el *Concordia Seminary* en St. Louis, que surgió de una escuela fundada en Perry County en 1839 y que llegó a ser el centro de teología eclesiástica luterana.[289] Una nueva *estrategia misionera* de la LC-MS, que más tarde se aplicó también en el extranjero, la constituyó el envío de distribuidores de Biblias que viajaban por el país, vendían Biblias, himnarios, catecismos y devocionarios y localizaban a familias y comunidades que deseaban ser visitadas por un pastor. Además, la LC-MS amplió su área de publicaciones y comenzó a instalar como primera iglesia en el siglo veinte una emisora de radio religiosa.[290] Desde 1930 se emite la *Lutheran Hour* (Hora Luterana), fundada por Walter A. Maier, que entretanto puede ser recibida en más de 100 países y 59 idiomas.[291]

La dedicación especial de la LC-MS en el sector de la educación y la publicación estuvo durante mucho tiempo vinculada a la tendencia de reprimir discusiones serias sobre temas teológicos. Según Mead, esta tendencia a la represión puede ser explicada por el generalizado prejuicio anti-intelectual inherente a la piedad del *movimiento de avivamiento*, del cual surgió la LC-MS.[292] A causa de este prejuicio, discusiones y disputas teológicas son consideradas propensas a causar separaciones entre iglesias y son reprimidas autoritariamente.

---

284 *El largo aislamiento político de los luteranos en los EE.UU. queda de manifiesto por ejemplo en el hecho que en proporción al porcentaje que ellos representan de la población, están marcadamente subrepresentados tanto en el senado estadounidense como en la cámara de diputados. Véase Mead: 1987, p. 230.*

285 *Véase Handy: 1976, p. 331.*

286 *El seminario fundado por Sihler y Löhe en Fort Wayne, por ejemplo, sigue existiendo en el* Concordia Seminary *en Springfield.*

287 *Original en alemán, en Mead: 1987, p. 230*

288 *Wentz: 1964, p. 214.*

289 *Aquí por ejemplo se realizó la reedición de las obras de Lutero por Walch, 1880-1910.*

290 *A partir de 1855, por ejemplo, fue publicada una revista teológica con el combativo título de "Lehre und Wehre" ('Enseña y Resiste', o 'Enseñanza y Resistencia'), la que hoy es publicada bajo el título de "Concordia Theological Monthly". Véase Meyer: 1964, p. 178ss.*

291 *Véase Kraemer: 1965, p. 1415s.*

292 *Véase Mead: 1987, p. 119.*

2.3.2 Apertura teológica, ecuménica y social

La época de las dos guerras mundiales supuso cambios radicales para la LC-MS. Cuando en 1917 los EE.UU. declararon la guerra a Alemania, todo lo "alemán" pasó a ser objeto de desconfianza, y ciudadanos de habla alemana cayeron bajo la sospecha de la deslealtad. En medio de este clima, la *Deutsche Evangelisch Lutherische Kirche von Missouri, Ohio und anderen Staaten* (*Iglesia Evangélica Luterana Alemana de Missouri, Ohio y otros Estados*) se vio forzada a quitar el "Deutsche" (Alemana) de su nombre. Además, el rechazo que entonces causaban las tradiciones alemanas en la sociedad norteamericana llevó a que en cada vez más congregaciones se reemplazara el idioma alemán por el inglés. Pero sólo a partir de fines de los años veinte la mayoría de los miembros hablaba inglés, y aún en 1938 las actas oficiales de los sínodos se redactaron en alemán.

Para demostrar su *lealtad con los EE.UU.* la iglesia comenzó ya durante la Primera Guerra Mundial con su trabajo de capellanía castrense e instaló para ello un *Army and Navy Board (Junta de la Armada y Marina)*.[293] Fue a través de la capellanía castrense que el primer pastor de la LC-MS llegó en 1939 a la zona del canal de Panamá ocupada por los EE.UU., zona que más tarde se convertiría en el punto inicial para el trabajo misionero de la LC-MS entre la población hispano-hablante e indígena.[294] Además, durante la Segunda Guerra Mundial la LC-MS también amplió su trabajo hacia la pastoral entre los prisioneros de guerra en los campos de internación en los EE.UU., lo que igualmente llevó a un importante punto de contacto para el trabajo misionero en Centroamérica. Fue así como varios alemanes emigrados a Guatemala que se encontraban recluidos en un campo de internación de Dakota del Norte fueron atendidos como prisioneros de guerra por un pastor de la LC-MS. A raíz de las experiencias positivas con la LC-MS, aquellos alemanes invitaron después de la guerra a la LC-MS a Guatemala para establecer allá el trabajo congregacional.[295]

Muchos miembros de la LC-MS rechazaron inicialmente la cooperación directa de la iglesia con el Estado a raíz de una estricta interpretación de la doctrina de los dos reinos, pero las tareas sociales durante las dos guerras mundiales y la resultante cooperación con otras organizaciones y entidades estatales disiparon estos reparos. La iglesia amplió su trabajo, hasta aquel momento de carácter congregacional-diacónico, a un modelo diferenciado de trabajo diacónico en la sociedad, que fue coordinado por el *Board of Social Ministry* (Junta del Ministerio Social), fundado en 1951. En las "Social Ministry Affirmations" (Afirmaciones del ministerio social)[296] redactadas en 1971 la LC-MS describió su nueva comprensión de la diaconía de la iglesia, confesando su responsabilidad social integral.

Una consecuencia de la ampliación del *trabajo social de la iglesia* fue la *apertura* de la LC-MS hacia una *cooperación ecuménica*. Durante las dos guerras mundiales la LC-MS trabajó a través de sus programas sociales y caritativos como *LC-MS World Relief (Ayuda Mundial de Emergencia de la LC-MS), Lutheran Service Comission (Comisión Luterana de Servicio), Lutheran Immigration Service (Servicio Luterano de Inmigración)* y *Lutheran Church Productions, Inc.(Producciones de la Iglesia Luterana)* en colaboración cada vez más estrecha con otras iglesias luteranas.[297] En este proceso surgió la pregunta, si acaso las iglesias no deberían acercarse también en cuanto a su organización y formar una federación de iglesias. Si bien la constitución de la LC-MS determinaba la necesidad de un "completo acuerdo en doctrina y práctica"[298]

---

293 *Véase Meyer: 1964, p. 387. El* Army and Navy Board *fue fundado en 1935.*
294 *Véase Mahler: 1964, p. 17, 20.*
295 *Véase abajo capítulo 3.1.2.*
296 *Suelflow: 1998, p. 246ss.*
297 *Véase Nelson: 1972, p. 242ss.*
298 *Suelflow: 1998, p. 84.*

(complete agreement in doctrine and practice) para asociarse con otras iglesias en una federación, ya la práctica cotidiana en el trabajo social y misionero conjunto ponía cada vez más en evidencia que era difícil insistir en una total concordancia en doctrina y práctica. Pero para no comprometer las inminentes celebraciones del centenario de la LC-MS en el año 1947 por innovaciones ecuménicas, todavía el sínodo en 1944 rechazó una afiliación oficial al *National Lutheran Council* (*Consejo Nacional Luterano*) de los EE.UU. Sin embargo, la influencia del así llamado "liberal wing" (ala liberal) que pidió "más espíritu evangélico en la interpretación de las Escrituras, en la definición de la comunión de oración y en el trato con los hermanos luteranos"[299] no sería retenida por mucho tiempo más.

Tierra fértil para estas *tendencias liberales* fue el sector académico de la iglesia. Desde mediados de los años cincuenta se formó en el *Concordia Seminary* de St. Louis un grupo de docentes progresistas que se abrió a la *hermenéutica histórica-crítica*. Este proceso se vio acelerado por estudiantes y profesores que habían estudiado en otras universidades – sobre todo en universidades alemanas y en la *University of Chicago* – y que aportaron a la LC-MS sus nuevos conocimientos y su trabajo científico.[300]

Con la elección de Oliver Harms como nuevo presidente de la iglesia en 1962 aumentaron los afanes de apertura de la LC-MS. Harms inició un diálogo con las iglesias presbiterianas y apoyó la cooperación con diversos departamentos del *Consejo Nacional Luterano en los EE.UU. (National Lutheran Council in the USA)*. Así, por ejemplo, se produjo una estrecha cooperación entre la LC-MS y otras iglesias luteranas en el sector de la producción cinematográfica.[301] Harms impulsó también las negociaciones sobre una comunión eclesial con la *Iglesia Luterana Americana (American Lutheran Church* –ALC*)* y la fundación de un Consejo Luterano. Ya en 1966 se fundó el *Consejo Nacional Luterano en los EE.UU. (National Lutheran Council in the USA)*, al cual junto a la ALC y la *Iglesia Luterana de América (Lutheran Church of America*-LCA*)* perteneció también la LC-MS como miembro fundador. Tres años más tarde la LC-MS dio incluso un paso más, declarando en 1969 la comunión de púlpito y altar con la ALC.[302]

Esta apertura de la LC-MS frente a las grandes iglesias luteranas en los EE.UU. significó al mismo tiempo el fin de las relaciones con las iglesias luteranas norteamericanas conservadoras, como se habían mantenido desde 1872 en la *Conferencia Sinodal Evangélica Luterana (Evangelical Lutheran Synodical Conference)*.[303] Dos de las iglesias miembros, el *Sínodo Evangélico Luterano de Wisconsin (Wisconsin Evangelical Lutheran Synod)* y el *Sínodo Evangélico Luterano (Evangelical Lutheran Synod)* acusaron a la LC-MS de ser "unionista" a raíz de su acercamiento a la ALC y a la LCA, y rechazaron además el compromiso que la LC-MS asumió a través de la capellanía castrense. De este modo, se produjo en 1967 la disolución de esta federación conservadora.[304]

---

299 *Nelson: 1972, p. 244.*

300 *Véase Lueking: 1964, p. 289ss. Lueking presenta un ejemplo que data del año 1946, donde la exégesis de un profesor no identificado del* Concordia Seminary *sobre el versículo Rom. 16,17, que es considerado como un texto clave de la LC-MS en su lucha contra la herejía al interior del cristianismo, es relacionado a grupos no-cristianos. Esto lleva a Lueking a afirmar (original en inglés): „Con esta afirmación apareció una fisura en el sólido muro del confesionalismo escolástico, y se originó una pequeña abertura para una doctrina bíblica de la iglesia y de las relaciones entre cristianos más amplia."Luecking: 1964, p. 289.*

301 *Véase Nelson: 1972, p. 246.*

302 *Véase el documento „To Declare Altar and Pulpit Fellowship with The American Lutheran Church" (Declarar la comunión de púlpito y alter con la Iglesia Luterana Americana) en: Suelflow: 1998, p. 118ss.*

303 *Junto a la LC-MS, hicieron parte de la* Synodical Conference *en el momento de su fundación los sínodos de Ohio, Wisconsin, Minnesota, Illinois y la* Norwegian Synod (Sínodo noruego)*. Ya diez años más tarde el* Ohio Synod *y el* Norwegian Synod *dejaron la federación de iglesias a causa de disputas doctrinales en relación con la doctrina de la predestinación. Más tarde se sumaron dos nuevas iglesias, el* Evangelical Lutheran Synod (Sínodo Evangélico Luterano) *y el* Slovak Synod (Sínodo Eslovaco)*. Véase Suelflow: 1998, p. 84.*

304 *Véase Suelflow: 1998, p. 102s.*

La época entre el fin de la Segunda Guerra Mundial y el fin de los años sesenta representó un período de *apertura* y cambio en la LC-MS. Junto con intensificar las *relaciones ecuménicas*, abrirse en el área científica hacia una *hermenéutica histórico-crítica* y asumir más *responsabilidad social*, también se produjo en esta época un *fortalecimiento de la posición de las mujeres* en las estructuras de la LC-MS[305] y una *modificación del concepto de misión*, esto último el factor que ejerció la mayor presión sobre la iglesia para reformular la comprensión que tenía de sí misma.

2.3.3 El trabajo misionero y sus efectos sobre la iglesia

En sus primeros decenios de existencia, la LC-MS volcó sus esfuerzos principalmente al trabajo misionero entre los nuevos inmigrantes que llegaban de Alemania y que vivían muy desperdigados. Esta "misión interna" (inner mission) dejó pocas fuerzas para la "heathen-mission", el trabajo entre los no-cristianos.[306] El intento de misionar entre los indígenas, por ejemplo, fue abandonado pronto, y la LC-MS se limitó durante largo tiempo al apoyo financiero del trabajo de la *Misión de Leipzig* y la *Misión de Herrmannsburg*.

Recién en 1894 retomó su propio trabajo misionero con el envío a la India de dos misioneros que a causa de disputas dogmáticas se habían separado de la *Misión de Leipzig*. Siguieron el Brasil en 1900, Argentina en 1905 y China en 1913.[307]

En América Latina, la LC-MS vinculó su trabajo con congregaciones alemanas en el extranjero y con iglesias de inmigrantes.[308] En este proceso, su objetivo fue – como en los EE.UU. – la fundación de un "verdadero" luteranismo y la unificación de todos aquellos inmigrantes, cuya herencia luterana coincidía con la doctrina y práctica de la LC-MS.[309] Para llevar a cabo este proyecto, se instaló un departamento propio llamado *Misión Interna en el Extranjero*, que tuvo las siguientes tareas:

"Lo que estuvo implicado fue el congregar a los inmigrantes alemanes luteranos en Brasil y Argentina, Inglaterra, Australia y Nueva Zelanda, y su preservación en un luteranismo ortodoxo, como también el apoyo continuado a los diminutos enclaves de la Iglesia Luterana Libre adherente en Alemania y Dinamarca."[310]

Más tarde, el trabajo misionero en América Latina fue dirigido por la *Junta para las Misiones en América del Norte y del Sur (Board for Missions in North and South America)*. El nombre del comité se

---

305 *Véase el documento „Suggestions for Congregational Constitutions or Bylaws Regarding the Privileges of Women (Voting and Holding Office)" (Sugerencias para los estatutos y reglamentos congregacionales en cuanto a los privilegios de mujeres (Voto y Cargos)) del año 1971, que tuvo varios predecesores a fines de los años sesenta. Sin embargo, la LC-MS siempre mantuvo un rechazo a la ordenación de mujeres. Véase Suelflow: 1998, p. 51s.*

306 *Véase para „inner mission" y „heathen mission" Gude: 1997, p. 183. La misión entre la población judía, que la LC-MS practicaba desde 1884, hacía parte de la „heathen mission",. Véase Suelflow: 1998, p. 51s.*

307 *En China el trabajo misionero sólo fue posible hasta la revolución comunista y la expulsión de los misioneros en el año 1952. Después de la revolución, la LC-MS deplazó su trabajo a Taiwan y Corea.*

308 *Pero también mantuvo desde el inicio un activo trabajo misionero fuera de estas congregaciones e iglesias. Véase Prien: 1978, p. 767.*

309 *El trabajo misionero de la LC-MS es apoyado especialmente por dos organizaciones laicas:* Lutheran Hour Ministries (Ministerios de la Hora Luterana) *(antes:* The International Lutheran Laymen's League (La Liga Internacional de Laicos), *fundada en 1917) y* Lutheran Women in Mission (Mujeres Luteranas en Misión) *(antes:* The International Lutheran Women's Missionary League, (La LigaMisionera Internacional de Mujeres Luteranas) *fundada en 1942).*

310 *Original en inglés, en Luecking: 1964, p. 175.*

debía a la imagen del mundo basada en la Doctrina Monroe, que contemplaba la distribución del mundo entre América por un lado y el resto del mundo por otro.[311] De acuerdo a esta interpretación, la misión de ultramar de la LC-MS que iba más allá de América del Norte y del Sur fue dirigida desde la *Junta de Misiones Mundiales (Board for World Missions)*. Después de una nueva reestructuración en el año 1965 se agrupó a los dos departamentos en la *Junta de Misiones (Board for Missions)*.[312]

Cuando con la Primera Guerra Mundial y las nuevas leyes de inmigración de los años veinte se complicó la inmigración a los EE.UU. y cesó la ola de inmigrantes alemanes, la cual había hecho crecer a la LC-MS tan rápidamente hasta el inicio del siglo veinte, la LC-MS comenzó con un intenso trabajo misionero en otros países.[313] De este modo se liberaron fuerzas en la LC-MS para concentrarse en la misión de ultramar y abrir nuevas áreas de misión: 1922 México, 1936 Nigeria, 1941 Hawai, 1942 la zona del Canal de Panamá, 1946 las Filipinas, 1947 Guatemala, 1948 Japón y Papua Nueva Guinea, 1950 Hongkong, 1951 Taiwán y Venezuela, 1952 El Salvador, 1958 Corea y Ghana, 1959 el Medio Oriente.[314] En los últimos decenios, la LC-MS intensificó su trabajo especialmente en África y Asia, por lo cual hoy en día está presente en más de 50 países.[315]



Trabajo comunitario y solidaridad internacional.

---

311 *Véase arriba cap. 1.2.2.2.*

312 *Véase „Proceedings, 1965, Res. 1-02, 81-82", citado según Suelflow: 1998, p. 381.*

313 *Véase Lueking: 1964, p. 263.*

314 *Véase Lueking: 1964, p. 287ss.*

315 *Véase „Convention Workbook, 1989, 7: The Nations and Countries into which the Lord has opened Doors for the LCMS to begin new work since 1979" (Libro de Trabajo de la Convención, 1987, 7: Las naciones y países en los cuales el Señor ha abierto Puertas al LCMS para iniciar nuevo trabajo desde 1979), citado según Suelflow: 1998, p. 371s.*

Además la LC-MS intensificó su actividad misionera en los EE.UU., sobre todo entre los hispanos. Aparte de la fundación de congregaciones con miembros provenientes de Latinoamérica, también se amplió el área de publicaciones hacia el idioma español y se instalaron librerías en español que abastecieron de publicaciones a las congregaciones en los EE.UU. y en Latinoamérica. La revista de comunicación y misión más importante para las congregaciones hispanas fue el *Noticiero de la Fe*.[316] Esta publicación encontró rápidamente sus lectores en Latinoamérica y sirvió de plataforma para la presentación de la LC-MS y como medio para la propagación de la doctrina luterana.

La ampliación del trabajo misionero puso a la LC-MS frente a nuevas preguntas y tareas: ¿Qué es lo propio del testimonio luterano en un entorno católico? ¿Cómo se puede y debe integrar ecuménicamente el trabajo misionero? ¿Cómo enfrentar otras denominaciones y religiones y cuáles son los efectos retroactivos sobre la autodefinición? No es de extrañar que la mayoría de los impulsos para estas preguntas provinieran de parte de los obreros en los campos de misión y de los responsables del trabajo misionero.[317] El director del *Instituto de Misión Mundial* (*World Mission Institute*) de la LC-MS y profesor de misión en el *Seminario de Concordia*, William J. Danker, veía entonces una relación directa entre la *contextualización* de la *exégesis de la Biblia* y la *misión*:

"Nosotros proponemos la tesis que la misión de Dios llama a la contextualización, poniendo la eterna revelación de Dios en el contexto cultural preponderante de manera tal que su voluntad salvadora pueda ser comunicada. La misma dinámica actúa tanto en la misión como en la interpretación."[318]

El misionero y docente universitario Robert Höferkamp, quien trabajó durante mucho tiempo en Centroamérica y México, describió en un documento del año 1961 la tarea de la iglesia luterana en la Latinoamérica católica como "testimonio para la cristiandad verdaderamente universal" y en este contexto cuestionó la formación de una iglesia luterana confesional:

"[...] nuestra preocupación jamás puede ser la de fundar una organización eclesiástica visible compuesta de congregaciones locales visibles y tal vez una estructura sinodal o supervisora abarcadora, que con orgullo lleve el nombre 'luterana' y que entre decididamente en el campo de la política eclesiástica y de pugna de poder para la afiliación de América Latina a la iglesia visible."[319]

Asimismo, en la pregunta acerca del *ecumenismo intra-protestante* fueron los misioneros quienes llamaron a una cooperación ecuménica más estrecha y a la vez a la consiguiente disposición de cuestionar los propios supuestos teológicos. En este sentido, Martin L. Kretzmann, quien fue durante largos años director del *Seminario Concordia* en Nagercoil, India, exigió:

---

316 *La revista fue fundada en 1935 bajo el título* Noticiero Luterano. *Más tarde se le cambió el nombre a* Noticiero de la Fe. *Por algún tiempo, la sede de su redacción se encontró en Antigua Guatemala. Véase Noticiero Luterano: 1935, p. 1; Noticiero de la Fe: 1965c, p. 10s.*

317 *Esto se debe por un lado a que los misioneros estaban automáticamente obligados a abrirse a estas preguntas al momento de su confrontación con otras culturas y religiones. Por otro lado, también existe la suposición que los misioneros de la LC-MS en su mayoría tenían desde siempre una tendencia más bien liberal y que por ello solían ser enviados a ultramar para „deshacerse" de ellos. Véase Jiménez, 1998, p. 11.*

318 *Original inglés, en Danker: 1974, p. 52.*

319 *Höferkamp, citado según Lueking: 1964, p. 303. Original en inglés.*

Mientras que por un lado afirmamos ser unos en la fe salvadora en Cristo, una unidad que ninguna organización humana puede minimizar o maximizar, reconocemos también por el otro lado que hay imperfecciones y limitaciones en la comprensión de las Escrituras en todas sus implicaciones en la doctrina y la vida."[320]

Aunque las ideas de Danker, Höferkamp, Kretzmann y otros, que muchas veces culminaron en la demanda de asociarse a la *Federación Luterana Mundial* o al *Consejo Mundial de Iglesias*, no fueron completamente llevadas a la práctica en la LC-MS, dejaron, sin embargo sus rastros. Por ejemplo, el comité de misión de la LC-MS desarrolló desde fines de los años cincuenta una nueva comprensión de la misión, que iba a llevar a cambios sostenidos en el trabajo misionero y a una controversia profunda dentro del Sínodo. Ya en 1958 la *Junta para las Misiones en América del Norte y del Sur (Board of Missions in North and South America)* describe en un documento acerca de la política hacia Latinoamérica, que el desarrollo de una "iglesia auto-propagadora" que lo más pronto posible fuera "auto-gobernada" y "auto-sostenida"[321] sería el objetivo del trabajo misionero. Con ello, el comité de misión hizo suyas las ideas de Robert Gussick, el primer misionero en Guatemala, que había desarrollado esta estrategia sobre la base de sus estudios de misión y de sus experiencias en Centroamérica.[322]

Un impacto aún más grande tuvo el documento "Mission Affirmations"[323] (Afirmaciones sobre la Misión) del año 1965, que bajo la dirección de Martin L. Kretzmann y en cooperación con diversos misioneros formuló las bases para el trabajo misionero aceptadas oficialmente por la LC-MS en la conferencia sinodal en Detroit, Michigan. En las Afirmaciones sobre la Misión la iglesia describe su trabajo misionero no



Ramón Díaz, empresario salvadoreño con otros dirigentes del Comité Permanente del Debate Nacional, CPDN desde las gradas del capitolio de Washington.

320 *Kretzmann, citado según Lueking: 1964, p. 306. Original en inglés.*

321 *„Mission Policies For Latin America" (Políticas de Misión para America Latina), citado según Meyer: p. 342s.*

322 *Véase abajo cap. 3.2.1.*

323 *El documento se cita aquí bajo el título „Report of Mission Self-Study and Survey" [Mission Affirmations](Informe de auto-estudio y relevamiento de Misión [Afirmaciones sobre la Misión], Convention Workbook: 1965, 113-40, en: Suelflow: 1998, p. 322-326.*

solamente como algo opcional, sino afirma que "la iglesia se comprende a sí misma como la misión de Cristo hacia el mundo"[324]. La iglesia como misión de Dios en Cristo debe considerar al ser humano en su totalidad – "la vida humana en su plenitud"[325]- y ejecutar su trabajo misionero de forma integral: "bienestar social, trabajo médico, mejora de las condiciones a través de la educación, y todos los esfuerzos que ayudan al hombre a reconocer sus potencialidades para servir a Dios y a los hombres como un ser humano pleno".[326]

Esto abarca también la *responsabilidad de la iglesia en la sociedad* a la cual la iglesia pertenece. Además, la comprensión de la iglesia como misión de Cristo incluye una nueva forma de apertura ecuménica. Todos los cristianos están relacionados los unos con los otros en el Cuerpo de Cristo y deben proclamar la Palabra de Dios a los otros miembros de este cuerpo y al mismo tiempo estar dispuestos a escuchar a otros predicarles la Palabra de Dios. De esta manera el objetivo de la misión ya no es la propagación de una religión o denominación, sino de "llevar a los hombres a la vida de Dios en Cristo."[327]

Si estos discernimientos así formulados en las Afirmaciones sobre la Misión ya eran progresistas en el contexto ecuménico, en una iglesia como la LC-MS, que en su historia estuvo marcada por el confesionalismo y el separatismo, fueron netamente revolucionarios.[328] No extraña, por ende, que ya pronto las Afirmaciones sobre la Misión causarían disputas. Mientras que en los campos de misión las Afirmaciones se recibieron con entusiasmo y se comenzó luego a implementarlas, para los miembros conservadores de la iglesia se constituyeron en la señal para proteger a la LC-MS del espíritu emergente del *ecumenismo*, del *liberalismo* y de una mayor *responsabilidad social*.[329]

2.4 Giro y división

En la conferencia sinodal de Denver del año 1969 se produjo el contraataque largamente preparado de las fuerzas conservadoras de la LC-MS.[330] El presidente del sínodo, Harms, al que muchos consideraban demasiado liberal, fue sorpresivamente destituido luego de una campaña pública, la primera en la historia de la LC-MS, y reemplazado por J.A.O. Preus, el presidente conservador del *Sínodo de Springfield*. Al mismo tiempo, los sinodales rechazaron una adhesión a la FLM y en el año 1981 incluso se retiraron de la Comisión Teológica de la FLM.

Posteriormente, las fuerzas conservadoras en el sínodo lograron imponerse cada vez más. En 1971 la iglesia postergó las negociaciones con la ALC sobre la profundización de la existente comunión de púlpito y altar, y seis años más tarde incluso declaró el "Estado de Comunión en Protesta"[331] (Status of

---

324 *Original en inglés, en Suelflow: 1998, p. 323.*

325 *Original en inglés, en Suelflow: 1998, p. 324.*

326 *Original en inglés, en Suelflow: 1998, p. 324.*

327 *Original en inglés, en Suelflow: 1998, p. 326.*

328 *La idea de la „missio Dei" se encuentra por primera vez en la discusión teológica misiológica después de la Primera Guerra Mundial en la obra de Karl Barth, que con motivo de la* Brandenburgische Missionskonferenz *(Conferencia de Misión de Brandenburgo) en el año 1932, presenta como uno de los primeros teólogos a la misión como emprendimiento propio de Dios. Véase Barth: 1932. Después de la Segunda Guerra Mundial, a partir de la* Conferencia Mundial de Misión *en Willingen en 1952 la idea de la "missio Dei" adquirió popularidad en el discurso ecuménico, si bien aún no bajo ese mismo término. Véase Günther: 1970, p. 74-114.*

329 *Véase Kohn: 1969*

330 *Véase Nelson: 1972, p. 258s.*

331 *To Declare a State of 'Fellowship in Protest' with the ALC, en: Proceedings, 1977,* Res. 3-02A, 125-26, *en: Suelflow: 1998, p. 120s.*

Fellowship in Protest), hasta que en 1981 se produjo el cisma definitivo entre la LC-MS y la ALC. Desde entonces, la LC-MS mantiene relaciones estrechas solamente con iglesias luteranas conservadoras que surgieron en gran parte del trabajo misionero de la LC-MS. Juntas fundaron en 1995 el *Consejo Luterano Internacional (International Lutheran Council).*

Desde el punto de vista de los conservadores, el peligro de una conmistión confesional quedó superado con la destitución de Harms y el distanciamiento de la ALC, sin embargo buscaban además proteger su interpretación de las Escrituras contra tendencias de reblandecimiento.[332] En este proceso se produjo una lucha entre una escasa mayoría del sínodo, nuevamente bajo el liderazgo del conservador presidente sinodal J.A.O. Preus, contra el cuerpo docente de la universidad teológica más antigua y de más tradición de la LC-MS, el *Seminario Concordia* en St. Louis.[333] En una reunión del Sínodo en julio de 1973, el 55% de los delegados adhirió mediante su voto a una "Exposición de fundamentos acerca de las Escrituras y Confesiones" a la doctrina de la inspiración verbal. Sobre este fundamento encontraron en el *Seminario Concordia* faltas contra la "verdadera" doctrina.

"Mediante la reducción de su autoridad, las Sagradas Escrituras son 'socavadas en su contenido evangélico' y su claridad amenazada, porque 'cosas, que en las Sagradas Escrituras son enseñadas claramente' son catalogadas como 'cuestiones exegéticas'".[334]

La causa sistemática del conflicto radicó en el hecho que las fuerzas conservadoras en la LC-MS se referían a la "Palabra de Dios" como las Escrituras inspiradas verbalmente, mientras que en el *Seminario Concordia* se entendía por "Palabra de Dios" a la palabra viva y eterna de Dios de la Ley y el Evangelio. De esta manera, los conservadores difamaron el estudio bíblico crítico del *Seminario Concordia,* desarrollado en correspondencia con la exégesis histórico-crítica, como duda y racionalismo, puesto que socavaría la autoridad de la Biblia. Por esta razón rechazaron cualquier otro diálogo sobre la hermenéutica y exigieron a los exegetas críticos obediencia al dogma de la inspiración verbal de las Escrituras.

Finalmente, la controversia culminó con la salida provocada por la dirección de la iglesia de la mayoría liberal del cuerpo docente y de los estudiantes del *Concordia Seminary* que fundó en 1974 un *Seminario Concordia en el Exilio* (SEMINEX), y con la escisión de aprox. 100.000 miembros, colaboradores y pastores de la LC-MS y la fundación de la *Asociación de Iglesias Evangélicas Luteranas (Association of Evangelical Lutheran Churches* - AELC*)* en el año 1976.[335] La AELC se unió en 1988 a la *Iglesia Luterana de América (Lutheran Church of America)* y con la *Iglesia Luterana Americana (American Lutheran Church)* para formar la *Iglesia Evangélica Luterana de América (Evangelical Lutheran Church of America* - ELCA), con la cual la LC-MS mantiene sólo relaciones informales a través del *Comité para la Cooperación Luterana (Committee for Lutheran Cooperation).*

El conflicto apasionado también tuvo serios efectos sobre el trabajo misionero y la relación de la LC-

---

332 *Véase para ello Bretscher: 1974.*

333 *Véase los detalles sobre el conflicto desde el punto de vista del grupo "liberal" en el libro editado por Frederick W. Danker: "No Room In The Brotherhood. The Preus-Otten Purge of Missouri" (Sin espacio en la hermandad. La purga Preus-Otten de Missouri), que lleva la frase "Truth is not decided by majority vote" (La verdad no se decide por voto mayoritario) en su primera página. Danker: 1977.*

334 *Original en alemán, en Bretscher: 1974: p. 236.*

335 *La AELC había surgido del movimiento confesional* Evangelical Lutherans in Mission (Luteranos Evangélicos en Misión) *(ELIM), creado en 1973 dentro de la LC-MS, en el cual diversos sínodos de la LC-MS se habían comprometido a apoyar a estudiantes del SEMINEX y de contratarlos como pastores.*

336 *Véase para ello Gude: 1997, p. 191; Suelflow: 1998, p. 375ss.*

MS con sus iglesias hermanas y misioneras.[336] La nueva dirección de la iglesia paulatinamente substituyó a partir de 1969 a aquellos miembros de la *Junta de Misión (Board of Mission)* que consideraba demasiado liberales, y los nuevos miembros de la comisión comenzaron inmediatamente a limitar la cooperación ecuménica.[337] Asimismo, las Afirmaciones sobre la Misión fueron revisadas críticamente, fijándose estrechos límites para la cooperación ecuménica en el trabajo misionero:

"Reconocemos una euforia en el ecumenismo que parece ser incapaz de discernir los espíritus o de confesar las infalibles verdades de las Escrituras. La cooperación en el trabajo misionero que se basa en un pobremente definido o indefinido acuerdo mínimo en cuanto a lo sustancial de la proclamación misionera es un procedimiento peligroso, ya que la cuestión confesional es importante también en el trabajo de misión."[338]

Así, el clima ecuménico dentro de la LC-MS cambió profundamente en los comienzos de los años setenta, y comenzó a soplar un nuevo viento de recelo y desconfianza frente a la responsabilidad social y el ecumenismo. Esto llevó a despidos y renuncias de misioneros, también en Centroamérica.[339]

De igual manera, en el campo del trabajo social las Afirmaciones sobre el Ministerio Social (Social Ministry Affirmations) fueron sujetas a una revisión, porque según la opinión de las fuerzas conservadoras de la LC-MS no expresaban de forma suficientemente precisa que todo trabajo social de la iglesia debía tener como objetivo final predicar el Evangelio. En el documento "Social Ministry Blueprint for the Decade Ahead"[340] (Bosquejo de Ministerio Social para la Década futura), que fue desarrollado durante los años ochenta, expusieron su visión de lo que sería un trabajo social comprendido como tarea misionera. Sin embargo, es notable que también en este documento se enfatiza en la responsabilidad política de la LC-MS en la sociedad. Es posible que esta sea la razón por la cual el documento nunca fue aprobado por el sínodo como documento oficial.

Muchos historiadores americanos estiman que esta controversia y la vuelta conservadora de la LC-MS son un caso único en la historia de los EE.UU. de "una denominación importante que ha invertido una tendencia liberal y retenido su doctrina fundacional"[341]. Esto le concede a la iglesia una lugar destacado dentro del protestantismo histórico de los EE.UU.

---

337 *Mientras que en 1973 en la Asamblea de la LC-MS aún se presentó un informe dividido del* Board of Mission, *que reflejaba tanto las opiniones de la mayoría conservadora como aquellas de la minoría liberal de la comisión de misión, en aquella misma Asamblea fueron sustituidos tres de los cinco miembros de la minoría liberal y con ello fueron silenciadas las voces de los representantes ecuménicamente abiertos en el* Mission Board. *Véase Suelflow: 1998, p. 375.*

338 *Report of Board of Mission 1973, Convention Workbook, 1973, 1-15, en: Suelflow: 1998, p. 382. Original en inglés.*

339 *Véase abajo cap. 7.2.2.*

340 *Suelflow: 1998, p. 249s.*

341 *Mead: 1995, p. 184. Véase también Mead: 1987, p. 205.*

2.5 Resumen y análisis

La hipótesis de Bainbridge y Stark que la LC-MS es un grupo religioso con *tensión relativamente alta* con su entorno y que se encuentra en el límite transitorio del tipo "iglesia" hacia el tipo "secta", debe formularse de forma más diferenciada a causa de la cambiante historia de la iglesia.

En los primeros setenta años de su vida, aproximadamente, la LC-MS se definió a través de una fuerte demarcación hacia su entorno: rechazo del inglés como idioma del entorno al que se rechazaba; mantenimiento de la propia identidad étnica, cultura e idioma; rechazo constitucionalmente fijado de contactos con otras denominaciones cristianas como también con la mayoría de las iglesias luteranas; conciencia de envío para salvar a la verdadera iglesia luterana de la ruina; trabajo misionero a raíz de una conciencia de envío teológico- cultural; reforzamiento de la coherencia interna de la iglesia a través de un propio sistema educacional; aislamiento de la producción teológico-dogmática a través de un propio sistema universitario; aferramiento dogmático a la doctrina de la inspiración verbal, para evadir el discurso crítico-teológico; énfasis en el ministerio laico y la resultante alta identificación y participación de los miembros en la iglesia; producción de publicaciones religiosas para mantener la identificación de los miembros y para la tarea misionera.

Cuando se llegó a una saturación de la membresía a causa de la disminución de la inmigración a los EE.UU., se pudo observar al mismo tiempo una disminución del potencial de tensión entre la LC-MS y su entorno. Por una parte, esta disminución se originó en razones prácticas: durante las dos guerras mundiales la LC-MS sintió una mayor presión externa de parte de la sociedad americana para declarar su adhesión inequívoca al Estado norteamericano. Además, en sus campos diacónicos y misioneros se encontró con otras iglesias y organizaciones con las cuales tuvo que cooperar. Por otra parte, esta disminución de la tensión puede explicarse por el tamaño de la iglesia y su nueva demografía. Bainbridge y Stark observaron en sus análisis una correlación entre el tamaño de iglesias y sus grados de tensión con sus entornos:

"Las entidades más grandes tienen más probabilidad que las entidades más pequeñas de ver reducidos sus niveles de tensión."[342]

Entonces, mientras más la LC-MS crecía, más grande era el número de miembros de la iglesia que deseaba vivir en armonía con su entorno. A esto se agrega el hecho que en el curso de la migración interna norteamericana durante la Segunda Guerra Mundial, muchos miembros de la LC-MS dejaron su aislado hábitat rural y tuvieron que integrarse a una sociedad urbana que representaba algo nuevo para ellos, lo que muchas veces llevó a una apertura en cuestiones dogmáticas.[343] Con ello aumentó en la estructura de membresía de la LC-MS el porcentaje de población urbana, que buscaba la integración a su entorno.

Por todas estas razones, la LC-MS se aproximó paulatinamente a posiciones de menor tensión: apertura hacia el idioma inglés y la cultura norteamericana; disposición a la cooperación ecuménica; disposición a cuestionar la propia doctrina; apertura hacia un discurso teológico más amplio, p.ej. mediante el método histórico-crítico; disposición para un mayor compromiso social en la sociedad; fortalecimiento de la posición de la mujer en la iglesia; otorgamiento de más autonomía para las iglesias filiales o bien campos de misión.

---

342 *Original en inglés, en Mead: 1987, p. 141.*
343 *Véase Suelflow: 1998, p. 256s.*

Cuando la mayoría conservadora de la iglesia ya no pudo frenar este movimiento mediante un debate eclesiástico interno, acabó con el discurso controvertido empleando poder y fuerza, y excluyó a los críticos.[344] Mientras tanto, el grupo de la minoría excluida mantuvo "una tensión más baja, no más alta, con la sociedad americana que la que mantiene su denominación madre."[345] Con la exclusión de la minoría liberal, la iglesia logró bajar las tensiones en su interior, pagando por ello sin embargo el precio de un aumento de la tensión con su entorno. Como patrón de identidad para la mayoría conservadora de los miembros, la iglesia reformuló en este proceso las antiguas convicciones llenas de tensiones: nuevamente el énfasis en la inspiración verbal, para aislarse del discurso teológico; rechazo de la cooperación ecuménica, para evadir el cuestionamiento de la propia posición; reanudación de una política misionera directiva; distanciamiento de una responsabilidad social general y énfasis en el pensamiento misionero en el trabajo social.

En consonancia con la tesis de Bainbridge y Stark mencionada arriba, se puede proceder a una clasificación diferenciada de la LC-MS: mientras que la LC-MS en los primeros setenta años de su existencia tuvo una *alta tensión con su entorno* y se desarrolló hacia el tipo "secta", esta tensión disminuyó a partir de las dos guerras mundiales hasta fines de los años sesenta por los factores "presión externa por parte de la sociedad", "encuentro con otras iglesias y organizaciones en el trabajo social", "tamaño de la iglesia" y "demografía modificada", con el resultado que la iglesia en aquel tiempo se desarrolló hacia el tipo "iglesia" y vivió en relativa *armonía con su entorno*. Con la exclusión de la minoría liberal, la LC-MS se aproximó a partir de mediados de los años setenta nuevamente al tipo "secta" y se puso nuevamente en una situación de *tensión más alta* con su entorno.

Estos cambios afectaron la relación de la LC-MS con sus iglesias hermanas. A continuación se va a exponer cómo el conflicto entre la LC-MS y la *Iglesia Luterana Salvadoreña* desde mediados de los años setenta fue provocado por los mencionados cambios al interior de la LC-MS. En esta exposición se verá que la LC-MS comenzó su trabajo misionero en Centroamérica en los años cuarenta y cincuenta durante un período de apertura ecuménica. De ese espíritu surgió la ILS en el año 1970. Pero mientras la ILS se mantuvo fiel a ese espíritu de *apertura* y *ecumenismo* y ha seguido desarrollándolo, la LC-MS dio vuelta atrás, como se describe arriba, y el quiebre, por ende, fue inevitable.



Medardo Gómez, a los 23 años, cumplía su vicariato en Zacapa, Guatemala

[344] *Véase Mead: 1987, p. 119.*
[345] *Original en inglés, en Bainbridge/Stark: 1981, p. 132.*

3. La misión en Guatemala (1945-1955)

3.1 El inicio de la misión en Guatemala

3.1.1 Cartas de Guatemala

En Noviembre de 1945 el pastor Harry H. Smith en Bronsville, Texas, quien era director de una librería evangélica hispana de la Lutheran Church-Missouri Synod recibió una carta proveniente del centroamericano país de Guatemala.[346] La carta, redactada en un castellano simple, no carente de faltas, venía firmada por Alfredo Vásquez, un carpintero proveniente de Zacapa, la capital de provincia del departamento de Zacapa en el oriente de Guatemala:

"*Mis apreciados hermanos:*
Deseo que cuando mi presente esté en sus manos, les encuentre gozando de las inescrutables riquezas de mi Señor, pues son los deseos de mi corazón para con Uds. Aunque no les conozco, pero siento en mi espíritu la comunión del Señor con Uds. hermanos me gusta hablar siempre que me toca, francamente: deseo que Uds. me manden por la remesa gratuita un buen surtido de tratados para la distribución, que sean especiales para evangelización sobre todo aquellos que tratan las falsas doctrinas romanas. Si no hay de este, los que tengan. Lo que necesito es literatura para repartir.

También les suplico si pueden me hagan favor de mandarme la biografía de Martín Lutero pues me gusta leer libros de edificación espiritual y me es bastante dificultoso comprarlos por tener a mi cargo seis hijos de familia a quienes sostengo con mi propio trabajo. Además deseo que mis hijos se instruyan en los caminos del Señor. Perdóname hermanos mi franqueza.Soy de Uds. su hermano en Jesús,
Alfredo Vásquez A."[347]

Vásquez había encontrado la dirección de Harry Smith en una publicación evangélica de edificación espiritual, editada por un particular que vivía en Guatemala, donde entre otras cosas se mencionaba la dirección de la librería luterana en Texas como referencia para obtener literatura evangélica en castellano. El pastor Smith envió sin tardar el material solicitado y en una carta adjunta le habló a Vásquez acerca del interés de la LC-MS de abrir nuevos campos de misión en Latinoamérica.[348] Le solicitó explicar con detalles las perspectivas para un trabajo misionero luterano en Guatemala.

En las semanas que siguieron se desarrolló una intensa correspondencia entre Guatemala y Texas, en la cual Vásquez y otros habitantes de Zacapa respondieron a todas las preguntas de Smith, y pronto le solicitaron iniciar un trabajo misionero por medio de la LC-MS.

El grupo en Zacapa contó que había pertenecido a una, en sus propias palabras, "secta" de un iglesia cuáquera, la *Iglesia Reunión Anual Californiana de los Amigos (California Yearly Meeting of the Friends Church)*, pero que se había separado de ella a causa de diferencias teológicas y disputas personales. Las

---

[346] *Véase para lo siguiente Kuehn: 1950, p. 1ss; Mayer: 1946a; Mayer: 1946b.*

[347] *Carta de Alfredo Vásquez a Harry Smith del 13 de noviembre de 1945. Citada según Kuehn: 1950, p. 78, apéndice A.*

[348] *Más tarde, Smith le envió a Vásquez escritos luteranos como los dos catecismos de Lutero, la Confesión de Augsburgo, los Artículos de Esmalcalda, el tratado de Lutero „De la Libertad del Cristiano" y otros más.*

diferencias teológicas se referían al rechazo de los cuáqueros de practicar los sacramentos, lo que el grupo consideraba contrario a la Biblia.[349] A la pregunta si acaso los cuáqueros no rechazarían un trabajo de la LC-MS, el grupo respondió negativamente. Sin embargo, Smith no dirigió esta pregunta a los mismos cuáqueros. Además, el grupo hizo ver que el Estado guatemalteco y en especial las autoridades locales en Zapaca iban a recibir con beneplácito la fundación de una escuela evangélica por parte de la LC-MS, así como la incorporación de otra iglesia protestante más en el departamento de 100.000 habitantes, donde los cuáqueros y los pocos bautistas (Convención Bautista del Sur - *Southern Baptist Convention)* tenían solamente congregaciones muy pequeñas. Además, Smith recibió el listado de direcciones de personas interesadas en recibir la versión castellana de la revista eclesiástica de la LC-MS, *El Noticiero de la Fe*. Entre estas personas figuraban médicos y abogados.

Pese al entusiasmo en las cartas provenientes de Zacapa por la posibilidad mencionada por Smith de iniciar una misión luterana en Guatemala, Smith seguramente recibió con sorpresa una carta fechada el 30 de diciembre de 1945, firmada por Vásquez y otras siete personas, dos de las cuales no sabían escribir y pidieron a otros firmar en su representación, la cual decía lo siguiente:

"El objeto de mi presente de hoy, Domingo 30 de Diciembre, es darle la nueva que fue tanto el gozo de algunos hermanos que simplemente tuvimos que celebrar el primer culto como 'Iglesia Evangélica Luterana' (aunque fuimos pocos pero, como Ud. sabe, las grandes cosas comienzan pequeñas). Dios nos bendijo en forma especial. Y hay muchos que están por unirse a nosotros. El número de hermanos y de aquellos que todavía no se convierten pasa los 28, incluyendo algunos niños, y estamos con la idea de mandar a hacer nuestro rótulo con el nombre de 'Iglesia Evangélica Luterana'."[350]

Poco después, Vásquez envió una carta con el plan semanal del trabajo congregacional, según el cual todos los días de la semana, excepto los Martes, se realizaban reuniones de oración, estudios de catecismo, culto infantil y escuela dominical. Las actividades eran realizadas por diferentes miembros en sus casas particulares.

Smith comprendió que había llegado el momento de informar al Secretario Ejecutivo de la Junta de Misiones en América del Norte y del Sur *(Board of Missions in North and South America* de la LC-MS), F.C. Streufert, sobre la correspondencia sostenida con Zacapa y de dar a conocer en Zacapa la dirección de Streufert. Ya al poco tiempo, Streufert recibía las primeras cartas desde Guatemala. En ellas, Vásquez, quien mientras tanto había sido electo presidente de la congregación, informó acerca del inicio de un trabajo misionero de su congregación en la comunidad cercana de Maguey y solicitó en forma urgente el apoyo personal de la LC-MS. Pero casi simultáneamente, Streufert recibió una carta de protesta de Ruth Smith, una misionera de los cuáqueros en Guatemala, que había oído hablar del nuevo grupo luterano en Zacapa y de sus expectativas hacia la LC-MS. En su carta, Ruth Smith rechazó enérgicamente el inicio de un trabajo misionero por parte de la LC-MS, haciendo referencia a un acuerdo entre las iglesias protestantes del *Sínodo Interdenominacional de Guatemala*,[351] según el cual cada iglesia o

---

[349] *Al momento de preguntar sobre este punto, Florencio Vásquez, el hijo de Alfredo Vásquez, dijo al autor que fueron sobre todo problemas personales entre miembros de la congregación que habían provocado el cisma con los cuáqueros. Véase conversación 19.*

[350] *Carta de Vásquez y otros de Zacapa a Smith del 30 de diciembre de 1945. Citada según Kuehn: 1950, p. 80, apéndice C.*

[351] *Este sínodo evangélico fue fundado en 1936 por el* Presbyterian Board of Mission, *la* Central American Mission, *la* California Yearly Meetings of the Friends Church, *la* Church of the Nazarene, *la* Methodist Church, *y la* American Bible Society. *Más tarde, el sínodo cambió su nombre a* Alianza Evangélica de Guatemala. *Esta alianza no tuvo facultades administrativas sino debe entenderse como un foro para la representación de intereses.*

sociedad misionera se comprometía a no invadir un territorio donde ya estuviera trabajando otra iglesia protestante. La respuesta de Streufert, asegurando que la LC-MS no pretendía ser proselitista e iba a respetar el acuerdo de las iglesias protestantes en Guatemala, resulta poco creíble a la luz del posterior desarrollo de los hechos.[352]

Aparte de las cartas desde Zacapa, comenzaron también a llegar desde Marzo de 1946 cartas desde la localidad de Puerto Barrios, ubicado en la costa caribeña de Guatemala. El puerto es la cabecera de provincia del Departamento Barrios, y está conectado a Ciudad de Guatemala y a Zacapa por una línea ferroviaria en buen estado, que en aquella época fue usada principalmente por la compañía frutícola norteamericana *United Fruit Company* para transportar mercadería y personas. A través de Vásquez, un grupo residente en Puerto Barrios dirigido por un ex-pastor cuáquero, había oído acerca de la LC-MS. Este grupo también tenía interés en conocer la iglesia luterana, por lo cual pidió a la LC-MS, tal como el grupo de Zacapa, que les enviara misioneros.

A este grupo de habla hispana se unió otra congregación de Puerto Barrios, cuyos miembros hablaban un inglés criollo propio de la costa caribeña centroamericana. Estas personas habían sido contratadas por la *United Fruit Company* desde Jamaica y la otrora Guatemala Británica (Belice) como trabajadores para las plantaciones bananeras en Guatemala y habían pertenecido anteriormente a la Iglesia Anglicana (*Church of England)*. El líder de la congregación, que actuaba como predicador laico y ejercía su profesión de médico en las plantaciones, había sabido de la LC-MS a través de la congregación hispana en Puerto Barrios. Ya que la Iglesia Anglicana (*Church of England)* no deseaba enviar misioneros a Guatemala, él y su congregación buscaron alternativas para unirse a alguna iglesia.[353] La LC-MS les parecía especialmente apropiada pues suponían que su liturgia era similar a la de la *Church of England*.

3.1.2 La congregación de habla alemana en Guatemala

Otro punto de conexión para iniciar un trabajo misionero en Guatemala por parte de la LC-MS lo representaron los protestantes alemanes, que vivían en la capital Ciudad de Guatemala.[354] Ya en enero de 1946, Streufert había recibido una carta de Elmer Möller, un pastor del sínodo de Missouri de Bismarck, North Dakota, en la cual le relataba la suerte corrida por unos luteranos alemanes que durante la Segunda Guerra Mundial estuvieron internados en el campo de prisioneros de guerra en Fort Lincoln, North Dakota.

Estos prisioneros habían sido encarcelados entre 1941 y 1943 e internados en campos de prisioneros de guerra en los EE.UU., después que Guatemala había declarado la guerra a Alemania el 11 de diciembre de 1941.[355] Además, fueron expropiados sin recibir indemnización, y sus tierras distribuidas desde 1944 en adelante por los presidentes reformistas Arévalo y Arbenz, en parte a guatemaltecos sin tierra.[356] Infructuosamente habían intentado evitar la expropiación de sus granjas adquiriendo la nacionalidad guatemalteca. Entre los prisioneros de guerra figuraba el pastor alemán Fritz Sandner[357] y miembros de

---

352 *Véase para la correspondencia Kuehn: 1950, p. 15ss.*

353 *La* Church of England *en esa época sólo contaba con pastores en lo que hoy en día es Belice. Véase Garrard-Burnett: 1998, p. 186, nota al pie 26.*

354 *Véase para lo siguiente Kuehn: 1950, p. 22ss.*

355 *Véase Wagner: 1999, p. 30s; Zipser: 1972, p. 20.*

356 *Véase para la política de reformas de los presidentes Arévalo y Arbenz arriba capítulo 1.2.2.2.*

357 *Véase Sandner: 17.12.1941; Sandner: 04.03.1942. Sandner hasta su encarcelamiento el 19 de diciembre de 1942 informaba al Obispo Theodor Heckel, Departamento Exterior de la Deutsche Evangelische Kirche (Iglesia Evangélica Alemana) de la situación cada vez más complicada para los alemanes y la congregación alemana en Guatemala.*

la *Iglesia Evangélica Alemana (Congregación Epifanía) en Guatemala* (*Deutsche Evangelische Kirche (Epiphanias-Gemeinde) in Guatemala)*.[358] Después de la guerra, los prisioneros pudieron salir de los centros de reclusión en los EE.UU. Muchos se fueron a Alemania, porque no obtuvieron autorización para regresar a Guatemala, que aún después del fin de la guerra seguía manteniendo oficialmente un estado de guerra con Alemania. Sin embargo, aquellos que tenían la nacionalidad guatemalteca o que por lo menos estaban casados con una mujer guatemalteca, obtuvieron autorización para regresar e iniciaron una nueva existencia en Guatemala, algunos con gran éxito económico.

Streufert supo por intermedio de Möller que dos miembros de la congregación, Hermann Kaltwasser y Martin Knötzsch, quienes habían regresado a Guatemala y a los cuales Möller había atendido durante su reclusión en los EE.UU, tenían interés en una relación con la LC-MS, ya que su antiguo pastor, por ser alemán, no podía regresar a Guatemala. A raíz de esto, ambos propusieron que la LC-MS enviara un pastor a la congregación de habla alemana, ya que como iglesia norteamericana no debería encontrar resistencia por parte del Estado guatemalteco.

Al analizar las cartas de Martin Knötzsch, se percibe que el interés de los alemanes por una reanimación de su congregación en Guatemala difiere de la forma como Möller presentó el caso a Streufert.[359] El interés primordial de Knötzsch no consistía en la refundación de la antigua congregación luterana de Epifanía. En cambio, prefería unirse junto a otros alemanes a la existente *Iglesia Unida (Union Church)*, una congregación interconfesional de habla inglesa en Guatemala. En su opinión, eso sería políticamente más inteligente, ya que después de la guerra, todo lo que era alemán en Guatemala continuaba siendo objeto de sospechas. Además, era más promisorio desde el punto de vista protestante, ya que los protestantes deberían construir un frente común contra el catolicismo, además de ser económicamente más favorable. Sin embargo, también es cierto que Knötzsch deseaba recibir a un pastor luterano enviado por la LC-MS para la *Union Church*. Al parecer, no tuvo conocimiento en aquel entonces de la constitución anti-unionista de la LC-MS.

3.1.3 Las primeras visitas en Guatemala

La perspectiva de abrir un nuevo campo de misión sobre la base de estos múltiples contactos en Guatemala desató un estado eufórico en el Secretario Ejecutivo para la Misión, Streufert:

"Guatemala será otro eslabón en la cadena de nuestras misiones, extendiéndose a lo largo de la costa del Pacífico desde Alaska hasta California – a México – a Guatemala y la Zona del Canal de Panamá."[360]

Ya en septiembre de 1946 envió a su Secretario Ejecutivo adjunto, al pastor Herman A. Mayer, junto al pastor Bernhard J. Pankow, quien trabajaba para la LC-MS en México, a una primera visita de exploración a Guatemala, El Salvador y Honduras.

---

358 *La congregación había sido fundada en 1929 a iniciativa de protestantes enfáticamente luteranos. A raíz de esta orientación luterana y de la conexión con el Diasporaverein (Asociación para la Diáspora) alemán, los miembros habían aceptado un pastor unido, enviado por el Evangelischen Oberkirchenrat de la* Altpreußische Union *sólo bajo la condición, que este se sometiera personalmente bajo el* Deutscher Evangelischer Kirchenbund *en el Reich alemán. En 1932, la congregación en Guatemala se unió al* Deutscher Evangelischer Kirchenbund. *Véase Wagner: 1999, p. 14s, 23; Zipser: 1972, p. 29ss.*

359 *Véase las cartas de Knötzsch en Kuehn: 1950, p. 24ss-*

360 *Original en inglés. Carta de Dr. Streufert al pastor Möller del 25 de enero de 1946. Citada según Kuehn: 1950, p. 23.*

Durante esta visita y las tres siguientes, que Pankow efectuó en 1946 y 1947, pero sin Mayer, los representantes de la LC-MS exploraron las posibilidades para un inicio del trabajo misionero.[361] Sostuvieron entrevistas con ministros, funcionarios del Estado y autoridades regionales, en las cuales se enteraron que el gobierno del Presidente Arévalo mantenía una actitud positiva hacia las iglesias protestantes.[362] Además, se reunieron con representantes de diferentes iglesias protestantes, acordaron con algunas estaciones de radio la emisión del programa radial en castellano "Cristo para todas las naciones", que había sido desarrollado por la emisora Hora Luterana *(Lutheran Hour)* de propiedad de la LC-MS, y sobre todo visitaron las diferentes congregaciones que habían tomado contacto con la LC-MS.

En la capital, Mayer dejó rápidamente en claro frente a los miembros alemanes de la congregación Epifanía que la LC-MS por sus principios anti-unionistas no iba a cooperar bajo ninguna circunstancia con la *Union Church*. Incluso rechazó la invitación a predicar en el culto de la *Union Church*. A los luteranos alemanes, sin embargo, se les acercó con gran apertura y celebró con ellos cultos y oficios especiales, aunque como miembros de una congregación afiliada a la *Iglesia Evangélica Alemana*, y según la doctrina de la LC-MS, no tenían comunión de púlpito y altar con la LC-MS.[363] Pese a los primeros contactos positivos, muchos alemanes opinaban

"que los pastores del Sínodo de Missouri como el [sínodo con los] protestantes más ortodoxos tal vez no sean los adecuados para estos lugares, ya que aquí no hay casi nadie que tenga tan estrecha relación con la iglesia como el Sínodo de Missouri exige a sus miembros.".[364]

Pero finalmente aceptaron la estricta posición luterana y anti-ecuménica de la LC-MS debido a la perspectiva de tener a un pastor propio remunerado por la LC-MS. También estuvieron de acuerdo que aquel pastor iniciara en forma paralela a su trabajo con los alemanes un trabajo misionero en inglés y en castellano, una actividad que a los alemanes nunca les había interesado. La LC-MS, por su lado, veía en el trabajo con los alemanes adinerados una oportunidad para formar una base económica para financiar a largo plazo su trabajo entre la población guatemalteca.[365] A pesar de los diferentes intereses de los representantes de la LC-MS y los alemanes en Guatemala, ya en 1947 se fundó en Ciudad de Guatemala una nueva congregación con el nombre de *Iglesia Luterana de Cristo Rey.*

Cuando los enviados de Missouri llegaron por primera vez a Zacapa, efectivamente hallaron sobre la puerta de la casa de Vásquez un gran rótulo con la inscripción *Iglesia Evangélica Luterana,* tal como él

---

361 *Véase para lo siguiente el informe de viaje de Pankow: 1995; Véase también Kuehn: 1950, p. 29ss.*

362 *En un encuentro casual con Pankow en Puerto Barrios, el Presidente Arévalo incluso permitió que Pankow le obsequiara públicamente un catecismo luterano. Véase Kuehn: 1950, p. 42.*

363 *De una manera igualmente no dogmática Mayer actuaba más tarde también con las demás congregaciones que habían manifestado un interés por la LC-MS.*

364 *Original en alemán. Sandner: 06.09.1948. En su carta al Consejero Superior de Iglesia Johannes Bartelt (Departamento Exterior de la Iglesia/Frankfurt), Sandner citó algunas líneas de una carta que Hermann Kaltwasser le había enviado el 21 de julio de 1948 de Guatemala. De este modo, Sandner deseaba demostrar a Bartelt que una penetración de la LC-MS en Guatemala no era deseada. Bartelt, que al igual que Sandner lamentaba la „penetración de los de Missouri", no contaba en el tiempo de la post-guerra con los medios económicos para enviar a un pastor desde el Departamento Exterior de la Iglesia (Bartelt: 21.01.1949). Además se les seguía prohibiendo a los alemanes la entrada a Guatemala a causa del estado de guerra que seguía vigente.*

365 *El Comité de Misión de la LC-MS aconsejó al primer misionero en Guatemala, Robert Gussick, trabajar duramente entre los alemanes para crear un sólido fundamento económico, a partir del cual podría subvencionar el trabajo en las congregaciones económicamente menos fuertes. Véase Mayer: 24.01.1947; Mahler: 2002, p. 18.*

les había anunciado.[366] Llenos de alegría por el dinamismo de la congregación, los dos pastores celebraron en Zacapa cultos con aproximadamente 100 personas y bautizaron a los primeros veinte niños. Su firme propósito de comenzar un trabajo misionero permanente en Zacapa, a pesar de la presencia de otras iglesias, lo revelaron en una conversación con Ruth Smith de la Iglesia Cuáquera, comunicándole que la LC-MS no era miembro del *Sínodo Evangélico de Guatemala* y por ende no se sentía obligada a sus acuerdos de misión. A siete meses de la primera correspondencia de la LC-MS con la señora Smith, en la cual Streufert todavía señalaba que la LC-MS respetaría el trabajo misionero de otras iglesias protestantes, estas intenciones de iniciar un trabajo propio representaron un rápido giro. En Puerto Barrios los dos representantes de la LC-MS visitaron a las congregaciones inglesa e hispana, celebraron cultos y nuevamente bautizaron a veinte niños y además a un adulto.

En El Salvador, Mayer y Pankow visitaron a C.W. Schimmel, un alemán que como prisionero de guerra en Fort Lincoln, North Dakota, tuvo contacto con la LC-MS. Pero este no demostró interés en mantener contacto con la iglesia, de manera que a ambos no les quedó sino distribuir sus programas de evangelización en diversas estaciones de radio. Una breve visita a Honduras tuvo características similares.

En general, la apertura del nuevo campo de misión en Guatemala por parte de la LC-MS siguió el patrón típico de un trabajo misionero de una *denominación histórica*. Fue típico que a la primera visita precedieron dos contactos con vendedores ambulantes de Biblias, con un particular en Guatemala y con el director de una librería en los EE.UU. Las estructuras sociales de las congregaciones en Zacapa y Puerto Barrios también fueron típicas: los miembros provenían de la pequeña burguesía urbana (artesanos, zapateros, carpinteros, relojeros)[367] y de la clase baja urbana (varios no sabían o apenas sabían leer y escribir). El liderazgo fue asumido en parte por representantes de la clase media alta, en el caso de la congregación de habla inglesa, por un médico.[368] Como típica iglesia histórica, la LC-MS tuvo desde el inicio un interés en fundar escuelas y por eso se esforzó por mantener una buena relación con las autoridades estatales.

Al mismo tiempo, las visitas exploratorias llevaban el sello de la orientación extremadamente conservadora de la LC-MS y de su *relación llena de tensión con su entorno*. Los representantes de la iglesia asumieron una posición de rechazo frente a las demás iglesias protestantes, de forma más clara frente a la *Union Church* y los cuáqueros. Una carta de Herman A. Mayer al primer misionero en Guatemala, Rev. Robert Gussik, revela la relación marcada por la tensión, que la LC-MS tenía con las iglesias protestantes en Guatemala:

"Usted se encontrará con muchos problemas en Ciudad de Guatemala. Existe el problema de un grupo de antiguos luteranos alemanes que no tienen la verdadera concepción de lo que significa el luteranismo y que a causa de su origen alemán, están políticamente todavía en descrédito. – En todas partes tendrá que tratar con personas que creen que todas las iglesias protestantes son iguales. – Tendrá que enfrentarse al unionismo en todas sus ramificaciones. Y aunque muchos estén dispuestos a escuchar la Palabra de Dios, será difícil convencerlos para que se inclinen y sometan a ella en todo sentido. – Usted se encontrará frente a costumbres y hábitos introducidos por otros grupos religiosos, que deben ser corregidos o canalizados adecuadamente con tacto."[369]

---

366 *Véase para ello y para lo siguiente Mayer: 1946a; el mismo: 1946b; el mismo: 1947; Pankow: 1946; Kuehn: 1950, p. 22ss.*

367 *Véase entrevista 17, p. 6; Höferkamp, en: Austin 1, p. 7.*

368 *Los alemanes como congregación étnica representan un caso especial.*

369 *Original en inglés, en Mayer: 24.01.1947*

Sin embargo, los representantes de Missouri subordinaron sus reservas dogmáticas con respecto a otras iglesias protestantes a su extraordinario interés por la misión. Ya la primera visita exploratoria de Mayer y Pankow con sus cultos y múltiples bautizos, que según Pankow alcanzaron a 63 niños y un adulto, tuvo más bien las características de una campaña de evangelización. Los representantes de aquella iglesia tradicionalmente tan preocupada por la pureza de su doctrina y la alta competencia teológica de sus miembros, se sirvieron en los bautizos de padrinos luteranos que por primera vez en su vida asistían a un culto celebrado por pastores luteranos. Su afán de expansión misionera también lo expresaron a través de visitas a El Salvador y Honduras, donde se exploró las posibilidades para un futuro campo de misión.

Lo que no fue objeto de reflexión por parte de los enviados de Missouri y de su Comité de Misión fue la presencia dominante de la iglesia católica en Guatemala y la pregunta acerca de la justificación de una misión protestante en un entorno cristiano. Sin embargo, es de suponer que la LC-MS, al igual que otras iglesias protestantes en los EE.UU., clasificaba al catolicismo romano en boga en Latinoamérica como atrasado, por lo cual estimaba imprescindible anunciar a los hombres la verdadera y pura doctrina a través de la iglesia luterana.

Esta especulación es confirmada por un artículo de Robert Höferkamp, quien describe de la siguiente manera el clima dentro del cual la LC-MS tomó la decisión de misionar en Centroamérica:

"Así entonces, el ambiente del pensamiento y de la acción en vísperas de la entrada del Sínodo en Centroamérica fue la típica mezcla que afectó al conjunto del cuerpo en los años cuarenta: confesionalismo sinodal con su tendencia concomitante hacia el exclusivismo y su postura anti-romana, más un activismo 'neo-Missouriano' que se expresaba en un énfasis en métodos externos, publicidad y un anhelo por resultados concretos en las estadísticas."[370]

Los primeros contactos misioneros de los representantes de Missouri recibieron un dinamismo especial a causa del gran entusiasmo, la organización autónoma y el afán misionero de la congregación en Zacapa. Ésta ya se había constituido en una congregación pasando por su propia evolución teológica y llegando a definirse como evangélica luterana ya antes de la llegada de los misioneros. Como consecuencia, la LC-MS se encontró con una congregación con sus propios líderes y con su propia teología, con la cual tuvo que encontrar la forma de relacionarse.

Diversos misioneros missourianos de la primera generación estiman, sin embargo, que la dirección de la Junta de Misiones en América del Norte y del Sur de la LC-MS *(Board of Missions in North and South America)* no tuvo durante los primeros años una estrategia de misión teológicamente o sistemáticamente reflexionada, sino que siguió una política no reflexionada de la expansión y del "trasplante teológico"[371] desde los EE.UU. a Centroamérica.[372] Esta constatación sorprende aún más al considerarse que Guatemala no fue el primer campo de misión en Latinoamérica para la LC-MS, sino que ya estuvo desde 1922 involucrada en trabajos misioneros en México.

El entusiasmo misionero del comité de misión con su orientación hacia la expansión encuentra su correlación en los orígenes de la LC-MS, caracterizados por el avivamiento. Por consiguiente, para el comité de misión la pregunta acerca del sentido de un trabajo misionero en Guatemala y de la forma adecuada

---

370 *Original en inglés, en Höferkamp: 1965, p. 272.*

371 *Cabrera: sin año, p. 10s.*

372 *Véase entrevista 23, p. 5; Mahler: 2002, p. 11; Mahler, en: Austin 2, p. 10.*

de desarrollarlo, no ocupó un lugar importante. En cambio, el comité reaccionó con entusiasmo al ímpetu de las congregaciones en Guatemala y percibió como un mandato divino llevar la verdadera herencia luterana a Centroamérica. Conforme a ello, Mayer escribe:

"Así Dios ha vuelto a asignarnos un campo de trabajo grande y extenso. ¡Que ahora nos dé suficiente cantidad de hombres y medios para llevar adelante el trabajo con éxito!"[373]

3.2 Estrategia misionera para Centroamérica

En la persona del Rev. Robert Gussick, Mayer y el Comité de Misión de la LC-MS encontraron al anhelado primer misionero para Guatemala. Gussick fue enviado en 1947 por la Junta de Misiones en América del Norte y del Sur *(Board of Missions in North and South America)* a Guatemala, donde fue instalado como pastor en Ciudad de Guatemala, Zacapa y Puerto Barrios por Pankow en su último viaje. En los años siguientes, Gussick llegó a ser la figura predominante en la fundación de nuevas congregaciones y en la elaboración de una estrategia de misión. Su actitud *desprejuiciada en el contexto ecuménico* y su *postura abierta hacia su entorno* hicieron que ya en los años cuarenta y cincuenta fuera un precursor de un desarrollo, que recién a fines de los años cincuenta sería equiparado en la LC-MS.

En lo que sigue, se esbozará brevemente la biografía de Gussick, ya que a partir de ella puede explicarse su actitud desprejuiciada en cuanto a lo ecuménico. Además, se examinará el desarrollo de una estrategia de misión propia para Guatemala por parte de Gussick. A continuación, se examinará el conflicto que se surgió entre Gussick y los nuevos misioneros de los EE.UU. sobre la cuestión de una adecuada estrategia misionera. Finalmente, en una tercera parte, se analizará un documento de estudio de Gussick del año 1955, en el cual presenta en forma integral su visión de la misión. Mientras que el Comité de Misión, que hasta fines de los años cincuenta no había desarrollado sus propias reflexiones teológicas o estratégicas respecto a la misión, mantuvo inicialmente una posición más bien escéptica frente al documento de Gussick, se apropió de él en gran medida en el año 1957 y encargó a Gussick su aplicación en toda Centroamérica.

Tanto las visiones misioneras de Gussick como el permanente conflicto con los demás misioneros y sus visiones misioneras, tendrían desde el principio una influencia marcada sobre el desarrollo de la *Iglesia Luterana en El Salvador.*

3.2.1 Robert Gussick y el desarrollo de su estrategia misionera

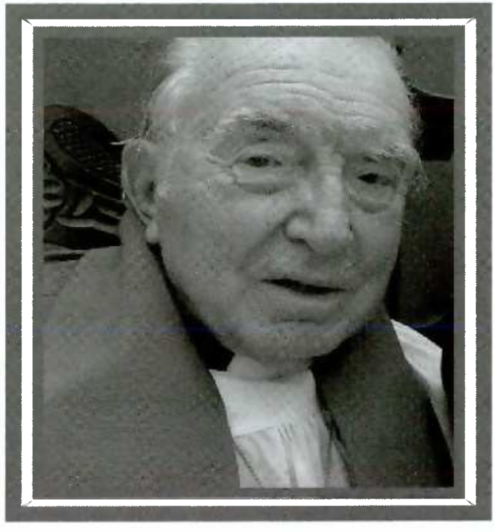
Robert Gussick nació el 19 de noviembre de 1917 como hijo de una madre que podía identificar los vínculos familiares con la LC-MS hasta el tiempo de su fundación.[374] El padre por su parte, provenía de una familia católica polaca y se convirtió a la LC-MS por motivo de su matrimonio. Dado que el padre no hablaba alemán, la familia se unió a una congregación de habla inglesa y con ello perteneció a la minoría de una LC-MS que en aquel entonces era mayoritariamente de habla alemana. Para Gussick, que se veía a sí mismo más como americano que como alemán y que adoptó la actitud ecuménica de sus padres, resultaba difícil entender el aislamiento que la LC-MS se impuso a sí misma con respecto a la cultura americana y a otras denominaciones.

---

[373] *Original en alemán, en Mayer: 1947, p. 8.*

[374] *Véase para lo siguiente Gussick: 2003; Mahler: 2002, p. 15ss; Rutt: 1996; Gussick: 1988; Mahler: 1974; Kuehn: 1950, p. 43ss; Conversación 21.*

En repetidas ocasiones intentó mirar más allá de las fronteras de la LC-MS. Interrumpió sus estudios de teología en el *Concordia Seminary* en Saint Louis para estudiar durante un año en la *Butler University*, Indianápolis, que no pertenecía a la LC-MS. Asimismo, no fue inmediatamente a trabajar a una congregación germana o de habla inglesa después de terminar sus estudios, sino trabajó por un año en una escuela y congregación hispana en San Antonio, Texas. Sólo posteriormente regresó a Wisconsin, su estado natal, donde trabajó por casi cinco años como pastor de una congregación. Siempre sintió durante aquel tiempo el deseo de ir como misionero a Latinoamérica, razón por la cual siguió cultivando sus incipientes conocimientos del español mediante cursos a distancia, y estudió intensamente los conceptos teológicos misioneros de Hudson Taylor, John Nevius y John Ritchie.[375] Por medio de estos trabajos teóricos Gussick llegó tempranamente a la conclusión que el objetivo del trabajo misionero debía ser la fundación de una iglesia verdaderamente nacional con líderes congregacionales nacionales.



Reverendo, Doctor Roberto Gusick,
(1917- 2007)
Fundador Misionero, de la
Iglesia Luterana Salvadoreña.
Su cuerpo descansa en la Iglesia Luterana
La Resurrección de El Salvador C.A.

A raíz de esta convicción, Gussick fomentó en primer lugar las competencias ya evidentes de los líderes nacionales establecidos en las congregaciones guatemaltecas cuando inició en 1947 su trabajo en Guatemala. Tal como ocurrió con los líderes de las congregaciones en Puerto Barrios, también Alfredo Vásquez pudo mantener su cargo de líder de la congregación en Zacapa. Todos ellos obtuvieron la autorización para predicar y administrar los sacramentos, y fueron acompañados en su trabajo por Gussick mediante conversaciones y estudios compartidos.[376] Pero Gussick no quiso transformar a estos líderes congregacionales en pastores de congregación remunerados según el modelo norteamericano, porque había llegado a la convicción que las congregaciones nacionales no estarían nunca en condiciones de solventar el sueldo de un pastor. Gussick estuvo más bien a favor del modelo que John Ritchie había desarrollado para el Perú, en el cual establecía que en los países y congregaciones pobres como en Guatemala, se debía formar un clero nacional que junto a su trabajo congregacional debía ejercer un trabajo profesional secundario para asegurar sus propios ingresos. Además, por las experiencias positivas en las comunidades aledañas de Zacapa y Puerto Barrios, Gussick llegó a la convicción ya expresada por Ritchie, que el trabajo misionero en Latinoamérica prometía el mayor éxito sobre todo en las áreas rurales, ya que allí la gente muchas veces jamás había escuchado el Evangelio, razón por la cual estaría más abierta para el mensaje misionero.[377]

---

375 *Véase Ritchie: 1946; Nevius: 1899; Taylor: 1887.*

376 *Cf. Gussick: 1988, p. 5; Gussick: 1953a, p. 17; Mahler: 1974, p. 2.*

377 *Véase Ritchie: 1946, p. 17. Con ello, Gussick no correspondió a la estrategia misionera tradicional de otras iglesias históricas que se instalaron principalmente en las ciudades. Véase arriba cap. 1.1.*

Gussick formuló sus primeras reflexiones teológico-misioneras en tres artículos que fueron publicados en 1949 en el *Lutheran Witness* (Testimonio Luterano). En sus artículos enfatizó en la importancia de un clero nacional para la creación de una iglesia y escribió sobre Alfredo Vásquez:

"Es un hecho que su propagación del cristianismo bíblico de acuerdo al Catecismo de Lutero es tal vez el primer trabajo misionero luterano en castellano en toda Centroamérica."[378]

Además Gussick señaló ser partidario de un trabajo misionero supra-confesional, cuyo principal objetivo debía ser el fortalecimiento de las personas en su vida cristiana:

"Apenas asociamos el nombre luterano con nuestro trabajo, ya que sólo estamos ansiosos de hacer a la gente y mantenerla *cristiana*. Mediante un programa de prédicas libre de prejuicios denominacionales y dotado de atractivo para el temperamento latino mediante la liturgia luterana histórica tan significativa y bella, hay una sólida instrucción en verdades básicas."[379]

Gussick fue influenciado por Hudson Taylor y John Nevius en su enfoque supra-confesional para el trabajo misionero, quienes se habían pronunciado contra una restricción denominacional de la misión.[380] El hecho que Gussick pudiera publicar tales ideas en un medio oficial de la LC-MS sólo puede explicarse con la creciente tolerancia y apertura de la iglesia, sobre todo en el área de la misión. En cambio, la convicción de Gussick que la liturgia luterana sería especialmente adecuada para el temperamento latinoamericano, es más bien tradicional. La alta estima de Gussick por la liturgia luterana, la cual se refleja en esta convicción, lo llevó a participar en el reavivamiento de la liturgia a través de un movimiento litúrgico de la LC-MS. Por esta misma inclinación hacia la liturgia, fomentó desde muy temprano la construcción de iglesias en las congregaciones de Zacapa y Puerto Barrios como espacios litúrgicos adecuados.

En el uso que Gussick le dio a los medios de comunicación modernos, mostró una cercanía con la estrategia misionera evangelical de la evangelización masiva.[381] Así escribe:

" El esmero de amigos cristianos, ansiosos de compartir su herencia con otros menos afortunados, no solamente suministró un vehículo Jeep, sino una planta de generación eléctrica suficientemente grande como para operar cualquier tipo de recurso visual, el cual también suministraron, a saber, un retroproyector y un proyector para películas, un proyector opaco, y un proyector de 16mm – la completa unidad móvil de recursos visuales. [...] se ha encontrado el medio perfecto para instruir a las personas analfabetas y sin educación formal.[...] Para nosotros, el cociente de eficacia de nuestro trabajo aumenta cien veces. Estaremos en condiciones de viajar a más lugares, de tener audiencias más grandes, de mantener su atención indefinidamente y de saber que van a volver."[382]

---

378 *Original en inglés, en Gussick: 08.03.1949, p. 73.*

379 *Original en inglés, en Gussick: 08.03.1949, p. 74. Cursiva en el original.*

380 *Véase Nevius: 1899; Taylor: 1887.*

381 *En 1957 Gussick participó de la campaña de evangelización de Billy Graham en Panamá. Mientras que estuvo de acuerdo con los métodos de evangelización masiva de Graham, repudió su estilo de prédica, que encontró demasiado simplificador. Véase Gussick: 1967, p. 10.*

382 *Original en inglés, en Gussick: 22.03.1949, p. 87. El trasfondo teórico de este método de evangelización fue desarrollado por Hudson Taylor y llamado „difusión". Difusión era una estrategia con la cual se quería llegar y convertir al mayor número de personas posible mediante sermones y campañas. Lo opuesto sería una estrategia de misión que se limita a un pequeño grupo que vuelve a ser portador del Evangelio. Véase Taylor: 1887.*

Siguiendo la estrategia misionera clásica de las iglesias históricas, Gussick fomentó además el trabajo diacónico de la iglesia. En 1951 comenzó a implementar pequeños proyectos agrícolas y un criadero avícola en Zacapa con la finalidad de mejorar la calidad de vida de los campesinos.[383] De igual forma, y con la participación de los nuevos misioneros que llegaron a partir de 1950 desde los EE.UU., abrió escuelas en Zacapa y Puerto Barrios, las cuales no solamente servían a los niños de la congregación, sino que tenían un gran número de alumnos no-luteranos. Además, en 1951 fue inaugurada en Antigua Guatemala una posta de salud bajo la dirección de una doctora local, Elena Tejo Carstens, que se había formado en los EE.UU..

Para Gussick, la finalidad de este trabajo diacónico era la propagación del Evangelio. En 1951 escribe refiriéndose a la inauguración de la posta de salud en Antigua Guatemala:

"Pronto las dolencias físicas de los indígenas recibirán el tratamiento cariñoso de la doctora Trejo, mientras que sus almas serán puestas bajo la influencia del Gran Médico que cura todos los males."[384]

El entusiasmo que Gussick evidenció en su trabajo misionero solamente se vio frenado por la labor con los "supuestamente" luteranos[385] – como él mismo los llamaba – es decir, con los miembros de la Congregación de habla alemana en Ciudad de Guatemala. Estos mostraban poco interés por la *Congregación Cristo Rey* y tampoco se querían entusiasmar con las ambiciones misioneras de Gussick.[386] Muchos de los alemanes además prefirieron la *Union Church* ya que en ella se juntaba la "mejor sociedad" del país.[387]

El punto clave en la estrategia misionera de Gussick sería el rol de los misioneros. Hasta la llegada del segundo misionero a tiempo completo en el año 1950, sólo pudo apoyarse en los vicarios de la LC-MS. Aunque solicitó constantemente el envío de misioneros adicionales como apoyo, el trabajo con los vicarios mostró ser ventajoso para él ya que aquellos le eran subordinados y tuvieron que trabajar según sus directivas. El rol de los misioneros Gussick lo resumió de la siguiente manera:

"Mi sentimiento era que el misionero debía estar presente lo menos posible para así evitar que la gente se haga dependiente de él. Debía ser el ayudante y el consejero, pero las grandes decisiones tenían que ser de ellos. Ellos tenían que desarrollar su propio liderazgo. Yo estuve constantemente buscando posibles liderazgos que pudieran ser capacitados."[388]

---

383 *En un principio se le había encargado este trabajo al vicario Kenneth Mahler (de 1950 a 1951 en Zacapa). A partir de 1952 este trabajo fue asumido por Ruben Tafelmeyer, un misionero agrónomo. Véase Stahlke: 1961, p. 9; Mahler, en: Austin 2, p. 10.*

384 *Original en inglés, en Gussick: 07.08.1951, p. 257. El trabajo con la población local a la cual se quería llegar mediante la posta de salud en Antigua Guatemala, encontró un rápido término en 1954, cuando la doctora dejó su trabajo y la posta de salud fue cerrada temporariamente.*

385 *Gussick: 19.04.1949, p. 124.*

386 *En una carta de marzo de 1954 al Secretario para América Latina y el Caribe de la FLM, Stewart Herman, Gussick mostró comprensión por la situación difícil de los alemanes. Sin embargo sostuvo que los alemanes podrían superar su nacionalismo mediante la adhesión a la LC-MS y hacerse verdaderos luteranos: „ El error más grande que se podría cometer en esta hora del nacionalismo resurgente, no sólo en Guatemala sino tal vez en toda Latinoamérica, sería divorciar al luterano europeo de sus nuevos hermanos americanos y perpetuar la iglesia de colonia con sus lazos culturales anteriores, la única conexión que muchos tenían con la religión de su juventud. Los problemas del presente deben ser utilizados para acercar a hombres y mujeres al Evangelio; a través del Evangelio será establecida la Iglesia, una iglesia que alimentará las almas hambrientas con Su Palabra, sin mirar la raza o la nacionalidad." Original inglés en Gussick: 1954c.*

387 *Véase Zipser: 1972, p. 33.*

388 *Original en inglés, en Gussick: 2003, p. 15.*

En ese sentido los vicarios que solamente se quedaron por un año y después debían regresar resultaron ideales para su estrategia.[389] El conflicto recién se produjo cuando algunos de estos vicarios volvieron a Guatemala como misioneros y pastores.

3.2.2 Conflictos entre los misioneros

En los años cincuenta llegaron a Guatemala seis misioneros de la LC-MS. Todos ellos habían servido anteriormente como vicarios en Guatemala.[390] Durante el tiempo de su vicariato habían conocido las visiones de Gussick respecto al trabajo misionero.[391] Gerhard Kempff, que llegó a Guatemala en 1951, confirma que concordaba con Gussick en cuanto a su estrategia de misión. También concordaba con la propuesta de Gussick de instalar tres centros misioneros en Zacapa, Puerto Barrios y Antigua Guatemala, desde los cuales los misioneros en cuadros variables debían atender el trabajo en las áreas aledañas y acompañar a los líderes congregacionales nacionales.[392] Sin embargo, este programa no se realizó nunca. Kempff escribe sobre las razones:

"Mi impresión actual es que simplemente llegamos a involucrarnos tanto en el trabajo en nuestras respectivas congregaciones (en mi caso en primer lugar para llegar a los pueblos aledaños de Zacapa), que la idea de centros misioneros desde donde trabajaríamos en un ministerio en equipo simplemente se desvaneció y finalmente desapareció. Es posible que esta falta de atención para implementar la visión de Gussick lo llevara a pensar que todos estaban contra aquellos planes para implementar nuestro trabajo en Centroamérica."[393]

Los nuevos misioneros vieron como tarea principal la familiarización más intensa de las jóvenes congregaciones con la teología y liturgia luterana. Habían observado que los miembros, que como se sabe habían pertenecido antes en su mayoría a la iglesia cuáquera, todavía no estaban suficientemente familiarizados con las tradiciones luteranas. Por eso los misioneros quisieron "diferenciarse"[394] con mayor claridad de las otras iglesias evangélicas y "corregir"[395] el Evangelio proclamado en las congregaciones. También surgió la idea de presentar al luteranismo como tercera vía entre catolicismo y evangelicalismo, haciéndolo de esta forma atractivo para las personas de ambas tradiciones.

---

389 *Por eso, Gussick realizó una evaluación muy positiva del trabajo de los siete vicarios que le fueron asignados entre 1948 y 1952. Véase Gussick: 1953a. Los vicarios fueron: Clarence T. Kuehn (1948); Gerhard Kempff (1948-1949); Carl Bretscher (1949-1950); Robert Höferkamp (1949-1950); Robert Hübner (1950-1951); Kenneth Mahler (1950-1951); Robert Schrank (1952-1953).*

390 *Los misioneros fueron: Clarence T. Kuehn (1950-1953), Gerhard Kempff (1951-1957: Guatemala; 1957-1964: El Salvador; 1964-1971: Honduras); Carl Bretscher (1951-1956); Robert Höferkamp (1952-1965); Robert Schrank (1954-1962); Leonard Stahlke (1956-1957: vicariato en El Salvador; 1958-1970: misionero en Guatemala, con una estadía en México).*

391 *Así Höferkamp, Kempff, Mahler, en: Austin 1 y 2.*

392 *Véase para ello y para lo siguiente Kempff: 1995, p. 10ss. Aquí Kempff cita una carta, que Gussick le escribió tanto a él como a Carl Bretscher en 1951 poco antes de su salida hacia Guatemala.*

393 *Original inglés, en Kempff: 1995, p. 12.*

394 *Höferkamp, en: Austin 1, p. 2.*

395 *Kempff, en: Austin 1, p. 2. Kempff describe el caso de Alfredo Vásquez, quien ya no deseaba asistir a la iglesia por considerar carente de fundamento bíblico el uso de cirios en el culto. Similar fue el caso de una mujer que no quiso recibir la Santa Cena si el pastor cantaba las palabras sacramentales. En su opinión, las palabras sacramentales debían ser habladas tal como lo hiciera Jesús. Véase Kempff, en: Austin 1, p. 4.*

"Movidos tanto por convicción como por las necesidades prácticas de la situación, los emisarios de la Iglesia Luterana Sínodo de Missouri pusieron el fundamento de lo que se ha llamado una misión confesional, una misión que se distinguía a sí misma claramente de los extremos del Romanismo en estagnación, por un lado, y del sectarismo reavivado, por el otro lado. [...] Así entonces, se estimó necesario proponer al público centroamericano una tercera posibilidad. De acuerdo a ello, el mensaje cristiano proclamado por los misioneros fue encarnado en formas cristianas de culto, vida y organización que serían significativas para un pueblo nutrido durante cuatro siglos por el catolicismo romano español y que al mismo tiempo evitarían los excesos de la herencia española."[396]

La visión de los nuevos misioneros consistía en desarrollar congregaciones luteranas modelo a través de la educación y la capacitación y de presentarlas a la población como ejemplos de un cristianismo vivido en concordancia con el Evangelio.[397] Pero su convencimiento que los líderes congregacionales nacionales predicaban un Evangelio deficitario se oponía diametralmente a la opinión de Gussick que veía precisamente en el trabajo con los colaboradores nacionales una oportunidad especial para la inculturación del Evangelio. Al referirse a los colaboradores congregacionales Gussick escribe:

"Los resultados eran de lo más alentadores. Lo que más se podría haber temido, es decir, que hombres sin formación pudieran indoctrinar pobremente o incluso hacerse culpables de falsas enseñanzas, nunca se evidenció. Su propia humildad personal, tan necesaria en cualquier trabajador en el campo de la misión, les impidió enseñar o hacer cosas de las que no estaban seguros. [...] La ventaja sicológica de tener a un laico, uno de su propio pueblo, trabajando con la gente del pueblo apenas puede ser ponderada. Su comprensión de sus patrones de pensamiento permitió una nueva mirada para aplicar la Biblia en sus vidas. Su facilidad y habilidad para acercarse a su propia gente jamás podrían ser igualadas por personal extranjero."[398]

Sin embargo, Gussick se percató que los laicos fueron empujados más y más a un segundo plano. Los nuevos misioneros asumieron sus tareas, instalándose como pastores congregacionales en las respectivas comunidades, de acuerdo a la formación recibida en los seminarios teológicos de la LC-MS y al modelo norteamericano. Para la mirada crítica de Gussick, muy pronto el único asunto que los diferenciaba de cualquier pastor congregacional norteamericano fue el hecho que no recibían su sueldo de una congregación sino del Comité de Misión de la LC-MS. A los colaboradores y agentes nacionales sólo les quedaba trabajar en las comunidades cercanas. Algunos de ellos se retiraron frustrados de la iglesia por esta razón.[399]

El asunto de la formación de un clero nacional alcanzó una nueva dinámica cuando el trabajo congregacional creció aún más y las actividades misioneras se expandieron también a los países vecinos. El hecho que los misioneros ya no pudieron asumir este trabajo adicional los obligó a desarrollar un nuevo concepto para la formación de un clero nacional. Todos los misioneros concordaron con Gussick que el Dr. Robert Höferkamp era la persona adecuada para perfeccionar a los nuevos pastores y líderes congregacionales en cursos especiales, lo que se dio a partir de 1954 en Antigua Guatemala. También fueron unánimes en que tanto los candidatos para el ministerio como los líderes congregacionales calificados debían ser formados en un sistema dual, es decir, que en las congregaciones debían asumir las tareas de pastor y paralelamente seguir los cursos de perfeccionamiento.

---

396 *Original inglés, en Höferkamp: 1965, p. 273.*
397 *Véase Mahler: 2002, p. 21s; Mahler, en: Austin 3, p. 5.*
398 *Original inglés, en Gussick: 1953a, p. 18.*
399 *Véase Gussick: 1988, p. 9s; Mahler: 1974, p. 3; Stahlke, en: Austin 2, p. 2.*

El conflicto se produjo cuando los misioneros, en contra de la voluntad de Gussick, impusieron un concepto que preveía un amplio apoyo financiero para los candidatos. Si bien Gussick también estuvo a favor de apoyar económicamente a los candidatos por un cierto tiempo para que ellos pudieran terminar su formación teológica, lo veía solamente como una solución transitoria. En el largo plazo, siguió una estrategia que apuntaba a asegurar la autonomía económica de los pastores y congregaciones. Los misioneros, por su parte, querían en primer lugar crear congregaciones numerosas que serían dirigidas por ellos mismos y por pastores nacionales remunerados. No les preocupaba cómo las congregaciones y pastores podrían en el futuro existir de forma económicamente independiente. Pero partían del supuesto que los colaboradores y pastores nacionales necesarios recibirían, tal como en los EE.UU., un sueldo adecuado para su trabajo. Estas reflexiones estuvieron marcadas menos por cuestiones de estrategia misionera, sino más bien por el sentimiento de querer compartir con los colegas centroamericanos el propio estándar de vida como misioneros bien remunerados.[400] Además, no les agradó que Gussick estuviera fijado en la cuestión de la independencia económica de la iglesia, porque pensaron que a raíz de esta fijación había perdido la visión del fundamento teológico sobre el cual se debía construir la nueva iglesia.[401] Precisaron su posición en un documento que publicaron en 1954 bajo el título "Una Declaración General de Política de Misión" (A General Statement of Mission Policy) y que lleva la firma de los misioneros Carl Bretscher, Robert Höferkamp, Gerhard Kempff y Robert Schrank:

"Deseamos afirmar que en ningún sentido nos oponemos a la idea de establecer tal iglesia nacional en Centroamérica. Al contrario, lo vemos como un objetivo deseable. Sin embargo, creemos que siempre debe ser visto como objetivo secundario, subordinado a nuestra primera y primordial tarea, como se afirma en nuestro llamado, que es proclamar el Evangelio en palabra y vida. En primer lugar debemos dar testimonio de Jesucristo por la Palabra y el Sacramento, para que Dios llame a Su elección a pertenecer al Cuerpo de Cristo, y debemos aplicar el Evangelio a los problemas y necesidades generales y específicos de las personas. Esto significa que la iglesia no es vista primordialmente desde un punto de vista sociológico, sino soteriológico. Inevitablemente, por supuesto, y con todo derecho, el aspecto sociológico de la iglesia es considerado. En segundo lugar entonces, en armonía con el principal énfasis, debemos guiar a la joven iglesia para que llegue a ser parte de su país y de su suelo, para que, dentro de lo posible, llegue a sustentarse a sí misma. Puesto, entonces, que este aspecto sociológico es un objetivo secundario, no consideraremos que nuestro trabajo fracasó simplemente porque no se haya logrado o no se esté logrando la autosustentabilidad."[402]

Al margen del asunto acerca del apoyo financiero para el clero nacional queda claramente de manifiesto que inicialmente los nuevos misioneros enfatizaron fuertemente la educación dogmática de los miembros congregacionales y estuvieron preocupados de transmitir la "pura" doctrina luterana.[403] Con ello entraron nuevamente en una *relación de más tensión con su entorno*, comparado con los primeros años, cuando Gussick era el único responsable del trabajo en Guatemala.

En una retrospectiva crítica sobre estos primeros años, Kempff explica su afán dogmático por la cuestión de la ortodoxia teológica de los miembros de las congregaciones, afán que compartía con los otros misioneros, con el hecho que recién había concluido su formación teológica en el seminario de la LC-

---

400 *Véase Mahler: 1974, p. 4; Rutt: 1996, p. 189.*

401 *Véase Höferkamp, en: Austin 1, p. 5.*

402 *Original inglés, en : „A General Statement of Mission Policy" de Carl Bretscher, Robert Höferkamp, Gerhard Kempff y Robert Schrank, Guatemala, noviembre de 1954, citado según Kempff: 1995, p. 10s.*

403 *Más tarde, Höferkamp concordó con la apreciación de Gussick que el apoyo financiero de los candidatos nacionales al ministerio fue un error. Véase Rutt: 1996, p. 189.*

MS y que sentía la convicción, aprendida en el seminario, de poseer "algo mejor, más correcto".[404] Sin embargo, este ímpetu dogmático inicial se redujo en los años siguientes a raíz de las experiencias que tanto él como los demás misioneros fueron aquilatando en el trabajo misionero, con el resultado que se redujo la tensión con el entorno, sobre todo con respecto a otras denominaciones.[405]

Cuando el conflicto entre los misioneros y Gussick llegó a su punto culminante en 1954, se le concedió a este último un año sabático, que pasó en los EE.UU. A sus instancias, obtuvo en aquel año el encargo del comité de misión de desarrollar una estrategia de misión oficial para Centroamérica, la cual hasta entonces no existía. Al igual que los otros misioneros, Gussick había comprendido que la falta de una estrategia oficial había aumentado el conflicto entre los misioneros.[406] Además, a causa de las afirmaciones de los misioneros citadas arriba, sintió el desafío de desarrollar por su parte una estrategia de misión teológicamente fundada.

3.2.3 El concepto misionero de Robert Gussick para Latinoamérica del año 1955

Con su concepto presentado en 1955 "Exploratory Study on Proposed Policy in Latin America" (Estudio exploratorio sobre política propuesta en Latinoamérica), Gussick quiso proveer algo más que una mera ayuda o un manual de instrucciones para el trabajo misionero.[407] Su objetivo fue desarrollar directivas para el trabajo misionero, sustentadas en reflexiones teológicas misioneras fundamentales y desarrolladas en un debate crítico con la práctica actual. Solamente al final de su estudio incluye en forma breve algunas propuestas concretas para el trabajo.

El documento que a continuación será resumido, inicia con la base teológica para el trabajo misionero de la iglesia: según Mateo 28,19.20, la iglesia recibió de Jesucristo el encargo de hacer misión entre todos los pueblos. Con referencia al Credo Apostólico, Gussick describe este trabajo misionero como trinitario. Mientras que el primer artículo quiere llevar al hombre desde una imagen animista o netamente mística hacia una fe en Dios como Padre y Protector de la Creación, en el centro del segundo artículo está la acción liberadora de Jesucristo, en la cual el amor de Dios por Su criatura caída se manifiesta en la historia. Por gratitud por esta obra de liberación, el hombre llega según el tercer artículo a una vida en el Espíritu Santo que engendra frutos buenos. Por ello, justificación y santificación, fe y obra se encuentran inseparablemente unidas. La iglesia como "ayudantes de Cristo, encargados de enseñar los secretos del plan de Dios" (1 Co 4,1) tiene la tarea de evaluar críticamente su acción y sus frutos y desarrollar para su trabajo estrategias conformes al mandato de Dios. Esto incluye un relacionamiento de la iglesia con el mundo, la política y la economía.[408]

---

[404] *Kempff, en: Austin 1, p. 2. Véase tambien Kempff, en: Austin 2, p. 4: Kempff describe cómo él y los otros misioneros en el seminario de la LC-MS en Saint Louis habían aprendido a predicar la doctrina "pura" y a verificar sus prédicas varias veces en cuanto a su pureza dogmática.*

[405] *Véase por ejemplo el cuestionamiento que Höferkamp hace de un trabajo decididamente luterano en Latinoamérica, arriba en el cap. 2.3.3.*

[406] *Kempff expone por ejemplo, que el Comité de Misión muchas veces no respetó acuerdos verbales y de esta manera causó tensiones adicionales entre los misioneros. Véase Kempff; 1995, p. 12.*

[407] *Véase para lo siguiente Gussick: 1955; Rutt: 1996, p. 193ss.*

[408] *Véase Gussick: 1955, p.1s.*

En una segunda exposición teológica, Gussick fundamenta la creación de una iglesia nacional dirigida por líderes congregacionales nacionales con el, en su opinión, correcto entendimiento de la *doctrina del saceReverendocio universal de todos los creyentes*, la que sabidamente jugó un rol decisivo en la LC-MS desde sus inicios.[409] Así como los primeros apóstoles desde un inicio fundaron congregaciones cuyos miembros fueron edificados para ser "piedras vivas", "un templo espiritual, un saceReverendocio santo" (1 P 2,5), así también hoy la misión debe fundar congregaciones en el sentido pleno y, conforme al tercer artículo, contar con la posibilidad que los miembros de estas congregaciones estén llenos del Espíritu de Dios y sean con ello verdaderos saceReverendotes de Dios.[410]

Después de estas reflexiones teológicas, Gussick analiza la situación actual en Guatemala. Mediante amplias comparaciones entre cultura y estándar de vida en los EE.UU. y en Guatemala, llega a la conclusión que el modelo norteamericano de un pastor que vive de su parroquia y que es remunerado por los miembros de su congregación, esta destinado al fracaso en Guatemala por razones económicas.[411]

De forma muy crítica analiza también la existencia de congregaciones netamente alemanas como por ejemplo en Guatemala, pero también en Brasil y en Argentina, donde la LC-MS trabajaba ya desde 1900 y 1905 respectivamente. Estas congregaciones, o bien iglesias, si bien logran adaptar el modelo congregacional norteamericano en el sentido económico, se encuentran sin embargo en contradicción con el llamado divino a la misión, siendo iglesias étnicas de ghetto que no se abren a su entorno. Además, una iglesia luterana étnica siempre corre el peligro que el entorno ponga al luteranismo en la misma categoría que la respectiva etnia, y que con ello todas las asociaciones negativas sobre un pueblo – en el caso concreto de los alemanes: las dos guerras mundiales – sean transmitidas al luteranismo.[412]

Gussick dedica un total de cinco páginas al tema de la efectividad misionera de las escuelas y, mediante el análisis de ejemplos tomados de Guatemala, México y Texas, llega a la conclusión que a través del trabajo pedagógico apenas se pueden reclutar nuevos miembros para la iglesia.[413]

Finalmente, analiza el trabajo realizado por los misioneros en sus respectivas congregaciones en Guatemala y fundamenta con tres argumentos su conclusión que la práctica actual estaba errada. Primero, porque impedía la creación de un clero nacional. Segundo, porque los misioneros en cualquier momento podrían ser expulsados del país por el gobierno, el cual tenía una posición crítica hacia los EE.UU., y en ese caso las congregaciones no estarían preparadas para el evento de dirigir las congregaciones sin misioneros. Tercero, porque una comparación del balance entre el trabajo de misioneros extranjeros y colaboradores nacionales permite concluir que un catequista trabajando a medio tiempo podría alcanzar con su trabajo al doble número de personas que dos misioneros trabajando a tiempo completo.[414]

---

409 *Véase arriba capítulo 2.2.3.*

410 *Véase Gussick: 1955, p. 3.*

411 *Véase Gussick: 1955, p. 3-6*

412 *Véase Gussick: 1955, p. 6s.*

413 *Véase Gussick: 1955, p. 7-11. A comienzos de los años cincuenta, la fundación de escuelas todavía formaba parte de la estrategia misionera de Gussick, razón por la cual había instalado escuelas en Zacapa y Puerto Barrios. Su evaluación negativa del trabajo de las escuelas como instrumento misionero reflejada en sus estudios de 1955 la volvió a revisar en los años siguientes, cuando se convenció que el trabajo educacional en ciertas circunstancias sí tenía una dimensión misionera importante. Véase Rutt: 1996, p. 199, nota al pie 4.*

414 *Véase Gussick: 1955, p. 11s.*

Después de su evaluación del trabajo misionero realizado por la LC-MS en Guatemala hasta entonces, Gussick desarrolla directivas para el trabajo en el futuro, refiriéndose a los principios de misión formuladas en 1946 por el misionero presbiteriano John Ritchie en su libro "Indigenous Church Principles" (Principios de la Iglesia Autóctona)[415], que éste desarrolló a partir de su trabajo con la población indígena en los Andes peruanos. En el centro de los principios misioneros de Ritchie se encuentra el paradigma de los "three selfs" (tres 'auto-'): "self-government" (auto-gobierno), "self-support" (auto-sustento), "self-propagation" (auto-propagación).[416] De acueReverendo a estos principios, la iniciativa para impulsar el trabajo misionero en el mejor de los casos no debería provenir de una sociedad misionera, sino de las personas que se sintieron tocadas por el Evangelio y a consecuencia formaron un grupo e invitaron a un misionero. Este grupo debe ser dejado a la dirección del Espíritu Santo y a los líderes congregacionales locales no remunerados (*self-government*), con el misionero solamente visitando y acompañando de vez en cuando a la congregación. Sin abandonar su trabajo profesional, los líderes locales deben recibir un perfeccionamiento por parte del misionero y, si fuera necesario, apoyo en la organización de la congregación (self-support). Una expansión del trabajo misionero por su parte, sólo debe surgir de la congregación misma y de su deseo de evangelización, pero no del misionero (*self-propagation*). En general, la organización misionera o bien, el misionero no debe en ningún caso introducir en la congregación un asunto que ella misma por razones ya sea financieras, de organización o teológicas no puede o no quiere asumir.[417]

Gussick transfiere estos principios de Ritchie en forma amplia al trabajo misionero de la LCMS en Guatemala y puntualiza que tal estrategia sólo podría ser exitosa si el Comité de Misión transfiere su autoridad de decisión a los misioneros trabajando en el lugar, porque sólo allí se tomarían decisiones adecuadas, estrechamente relacionadas con la respectiva congregación.[418] Si la iglesia estuviera dispuesta a ello y considerara las directivas para el desarrollo de una iglesia autóctona desarrolladas por Ritchie y aplicadas por Gussick en los primeros años en Guatemala, Gussick anticipa una época de gran crecimiento para la iglesia luterana:



Mujeres pastoras lideres a nivel nacional participantes en la Asamblea Nacional de Referentes de la Iglesia Luterana Salvadoreña para el Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI El Salvador.

415 *Ritchie: 1946.*
416 *Ritchie: 1946, p. 17.*
417 *Véase Ritchie: 1946, p. 86.*
418 *Véase Gussick: 1955, p. 13.*

"[...]en un programa de crecimiento autóctono, guiado por personal extranjero, las posibilidades de extensión son ilimitadas, incluso como lo fueron para San Pablo, y el desarrollo de líderes nacionales, los mejores de los cuales llegarán a ser los futuros pastores, es un aspecto concomitante natural."[419]

En las últimas dos páginas, Gussick formula algunas propuestas concretas para el trabajo futuro. Según estas propuestas, los misioneros deberían retirarse sin demora de las parroquias y entregar la dirección de las congregaciones a los líderes locales. Los misioneros deberían conformar un equipo donde se distribuyan las diversas áreas de trabajo. Uno de ellos debe concentrarse en la formación de líderes congregacionales nacionales, otro hacer más estrecha la relación entre trabajo de salud y evangelización, y un tercero debe buscar la integración más fuerte de los programas agrícolas en el trabajo misionero. La congregación alemana, por su parte, debería recibir a un pastor propio experimentado, el cual debe preparar con la mayor rapidez posible a la congregación para llamar y pagar en forma autónoma a su pastor.[420]

El análisis del "Estudio Exploratorio" (Exploratory Study) de Gussick revela su intento de desarrollar una estrategia de misión basada en una doctrina luterana. La *doctrina del saceReverendocio universal de todos los creyentes* es para él la justificación sistemático-teológica para que el mandato del trabajo misionero y congregacional no sea limitado al ministerio ordenado del pastor, sino sea ejercido por líderes espirituales no ordenados. Gussick argumenta sobre la base de la tradición luterana, tal como se expone entre otros en la Confessio Augustana 14, ligando el encargo de estos líderes espirituales al mandato entregado por su respectiva congregación.[421] Evidentemente, la comprensión luterana del ejercicio público de este ministerio no sólo incluye la delegación por parte de la congregación, sino también el don natural y la aptitud para este ministerio, que son condición de la ordenación. Bajo este punto de vista, la estrategia de Gussick prevé un constante perfeccionamiento de los líderes congregacionales, ya que en la práctica su ordenación depende en definitiva de la respectiva calificación teológica.[422]

Las categorías "efectividad" y "crecimiento numérico" que Gussick introduce en sus Estudios Exploratorios y que sirven para legitimar sus estrategias misioneras, deben ser juzgadas con espíritu crítico, por ejemplo en cuanto a la pregunta si el hecho de tener escuelas aporta al crecimiento de la iglesia. Misión y fe parecen depender demasiado de la acción humana. Pero la misión no debe perseguir el objetivo de sumar nuevos miembros a la Iglesia cristiana, sino es en primer lugar el testimonio del Evangelio de Jesucristo el que ha sido encargado a la iglesia. Si acaso este testimonio del Evangelio lleva a la fe depende, según Confessio Augustana 5, de la obra libre del Espíritu Santo.[423] Además, se puede cuestionar a raíz de la elección de los medios que utilizó en su trabajo si Gussick realmente fomentó la creación de una iglesia autóctona, arraigada en su propia cultura. La liturgia, literatura, películas y el material para el perfeccionamiento de los líderes congregacionales y para las clases de catecismo eran traducciones directas del inglés al castellano sin tomar en consideración las diferencias culturales. El guatemalteco EduaReverendo Cabrera, que de niño fue uno de los primeros miembros de la congregación de Zacapa, tiene cierta razón al constatar:

---

419 *Original en inglés, en Gussick: 1955, p. 18.*

420 *Véase Gussick: 1955, p. 18-20.*

421 *Véase CA 14, donde el ministerio está ligado a un llamado formal. Véase también Lutero: Esto lo requiere realmente el derecho de la comunidad, que uno, o cuantos la congregación estime conveniente, sean elegidos y aceptados, para que en vez de, y a nombre de todos aquellos que tienen este derecho, ejerzan públicamente estos ministerios, de manera que se evite un horrible desorden en el pueblo de Dios [...] Pues son dos asuntos distintos, hacer uso público del derecho, o aplicarlo en una situación de emergencia: el uso público no debe darse sin el consentimiento de la totalidad, o bien, de la congregación. Pero en situación de emergencia, que haga uso de él, quien desee". Original alemán, en Luther 1523, en WA 12,189,21 ss, en la traducción de Paul Speratus del año 1524, en W 2, tomo X, Sp. 1589.*

422 *Véase para el largo período de formación abajo cap. 4.5.*

423 *Véase también la interpretación del tercer artículo en el Catecismo Menor.*

"De hecho, hizo falta una inserción y un compromiso por parte de los misioneros en la vida y la cultura de nuestros pueblos centroamericanos. (...) todos los programas fueron importados de las Iglesias missourianas en los Estados Unidos, un implante religioso totalmente al margen de nuestra realidad social y cultural."[424]

3.2.4 Consecuencias para la política misionera de la Iglesia Luterana del Sínodo de Missouri

Cuando Gussick presentó el "Exploratory Study" en 1955, el Comité de Misión lo recibió con poco entusiasmo. Esto se debió por una parte a la demanda de Gussick de transferir la soberanía de decisión sobre el trabajo misionero desde los EE.UU. a Guatemala, lo que habría significado para el Comité de Misión la pérdida de su influencia en la misión y con ello de gran parte de su autoridad en Centroamérica. Por otro lado, los conflictos entre Gussick y los otros misioneros no habían pasado inadvertidos para el Comité. Implementar la estrategia de Gussick habría significado profundizar este conflicto. Pero las reservas más profundas del Comité de Misión se relacionaban con las ideas políticas de Gussick.[425] Éste había condenado el golpe de Estado apoyado por el gobierno norteamericano del año 1954 contra el presidente reformador Arbenz, supuestamente comunista, ya que él mismo había vivido de cerca las consecuencias de la política de reformas de Arbenz y de su predecesor Arévalo para los pobres y los pequeños campesinos en Zacapa y Puerto Barrios.[426] Para el Comité de Misión de una iglesia como la LC-MS, que en los tiempos de las dos guerras mundiales recién se había redefinido como una institución leal hacia su patria, tanto la crítica abierta de Gussick contra la política norteamericana como su consideración positiva del gobierno reformador supuestamente comunista le resultaban sospechosas.[427]

A raíz de estas reservas, el Comité de Misión ofreció a Gussick el cargo de pastor en la congregación Epifanías de habla alemana, bajo la condición de no inmiscuirse en las actividades misioneras de los demás misioneros. Esto resultó inaceptable para Gussick, y en su lugar aceptó el cargo de capellán castrense norteamericano en la zona del canal de Panamá, donde tuvo la autorización de realizar actividades misioneras entre la población hispana y de establecer contactos con Costa Rica.

Cuando en julio de 1957, luego de todos estos hechos, el Comité de Misión de la LC-MS en su primera Conferencia Caribeña en Guatemala presentó los estudios de Gussick como fundamentos para una nueva política misionera, buscando que en el futuro las iglesias autóctonas fueran organizadas según la estrategia de los *"tres auto" (three selfs)*,[428] la sorpresa de los misioneros en Centroamérica fue grande. Además, nominaron al mismo Gussick como Encargado para la Misión responsable para la implantación de esta estrategia, cargo que ejerció a partir de 1958 desde Panamá y a partir de 1961 desde Guatemala.[429] Sin

---

[424] *Cabrera: sin año, p. 12s.*

[425] *Véase Mahler: 2002, p. 23; Gussick: 1954a; Mahler, en: Austin 1, p. 9.*

[426] *Véase arriba cap. 1.2.2.2.*

[427] *Véase arriba cap. 2.3.2.*

[428] *Véase Kempff: 1995, p. 2.*

[429] *La motivaciones exactas del Comité de Misión para adoptar en 1957 repentinamente una política que solo dos años antes había rechazado y más encima para encargarle la implementación de esta tarea a Gussick, al que antes habían marginalizado, son imposibles de reconstruir sobre la base de los documentos y entrevistas disponibles. En todo caso, el procedimiento concuerda con la imagen de la creciente apertura de la LC-MS desde los fines de los años cincuenta. Las reflexiones de Gussick más tarde también hallaron su expresión en las "Mission Affirmations" (Afirmaciones sobre la Misión) de la LC-MS de 1965. Véase Meyer: 1964, p. 339ss; Véase para ello también arriba cap. 2.3.3.*

embargo, pronto se vio que aún desde esta posición fortalecida, Gussick no pudo llevar adelante sus ideas en su totalidad, ya que la LC-MS continuó con su sistema de remuneración de los pastores o candidatos para el ministerio nacionales y la mayoría de los misioneros no abandonó el principio parroquial.

Contemplando en la retrospectiva su tiempo en Centroamérica, Gussick concluye que finalmente solo en El Salvador lograron imponerse sus ideas de una verdadera iglesia autóctona, ya que sólo allá surgió una iglesia luterana dirigida por líderes nacionales y ecuménicamente abierta.[430] Por lo tanto, se analizará a continuación el desarrollo de la *Iglesia Luterana Salvadoreña*. Pero cabe señalar, sin embargo, que la valoración positiva de Gussick en cuanto a la creación de una iglesia autóctona en El Salvador choca con el hecho que si bien la *Iglesia Luterana Salvadoreña* logró los principios de la *auto-propagación* y del *auto-gobierno*, no ha podido alcanzar el *auto-sustento*, principio fundamental según los criterios de Gussick.[431]



Participantes en Escuela Bíblica

[430] *Véase Gussick: 1988, p. 14.*
[431] *Véase también Kempff: 1995, p. 13s.*

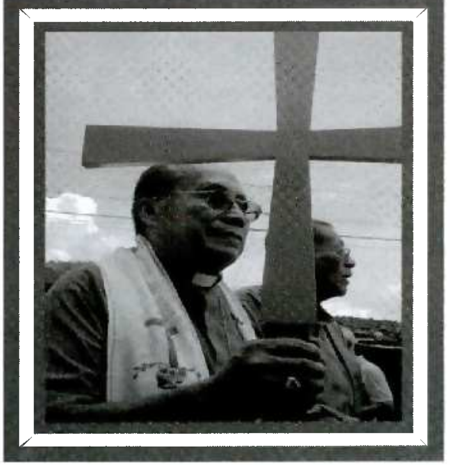
4. La misión en El Salvador (1952-1955)

4.1 Un vendedor ambulante de Biblias bautista, una congregación pentecostal y un pastor evangelical.

Ya durante su primera visita exploratoria a Centroamérica en 1946, los representantes de la LC-MS se habían mostrado interesados por extender el trabajo misionero más allá de las fronteras de Guatemala. Varias visitas a diferentes instancias de los gobiernos nacionales fueron realizadas con este objetivo. Durante ellas, tomaron conocimiento que no existían restricciones legales o políticas hacia las iglesias protestantes. Pero ni en El Salvador, ni en Honduras pudieron establecer los contactos precisos para iniciar un trabajo misionero luterano. Lo único que los pastores de la LC-MS lograron en estos países fue la emisión del programa radial *Cristo para todas las naciones*[432], desarrollado por la *Lutheran Hour* o bien *Hora Luterana*.

Fue justamente este programa el que fue escuchado por un hombre proveniente de la costa caribeña de Nicaragua llamado Aldrich Forbes, dejándolo profundamente impresionado.[433] Forbes, cuya lengua materna era el inglés criollo, razón por la cual hablaba relativamente mal el castellano, viajaba en aquella época por Centroamérica como evangelista bautista independiente y vendedor ambulante de Biblias.[434]

Una vez despertado su interés por la iglesia luterana, fue a visitar al Rev. Robert Gussick en Guatemala en 1950. Éste le enseñó el catecismo luterano y lo envió a Zacapa, donde junto al vicario Kenneth Mahler conoció el trabajo congregacional y social de la LC-MS y ayudó en la construcción del templo. Como consecuencia, Forbes decidió viajar por Centroamérica como vendedor ambulante de Biblias luterano. En el curso de estos viajes predicaba, contaba acerca del trabajo de la iglesia luterana y repartía tanto Biblias como ejemplares del Catecismo Menor de Lutero y otros documentos luteranos, que Gussick volvía a proveerle.[435]



Obispo Medardo Gómez

[432] *Véase arriba cap. 3.1.3.*

[433] *Véase para lo siguiente Gussick, 2003; Mahler, 2002, p. 32ss.; Mejía, 22.09.2002; Mejía, 2000; Gussick, 1993, p. 4ss.; Mejía, 1992; Gussick, 1988, p. 7ss.; Kempff, 1962, p. 1ss.; Gussick, 1954b; Mejía, sin año; entrevista 6; conversación 7; conversaciòn 13; conversaciòn 21.*

[434] *Véase The Lutheran Witness, 27.06.1950, p. 204.*

[435] *Mahler cuenta que Forbes también cooperó con una iglesia bautista. Después de sus trabajos misioneros pioneros para la LC-MS en El Salvador, Forbes desapareció tan rápido como apareció. Véase conversación 7.*

En los años 1950 y 1951, Forbes visitó a lo menos dos veces la pequeña comunidad de Pasaquina en el departamento oriental de La Unión, cerca de la frontera con Honduras, la que era atendida solo irregularmente por un saceReverendote católico.[436] Allí encontró a unos 50 miembros de una congregación que después de pertenecer por un tiempo a las Asambleas de Dios se habían separado de ellas porque les disgustaban sus elementos extáticos de culto como la glosolalia y los éxtasis corporales. Forbes les habló de la iglesia luterana y prometió que un día podrían tener su propia iglesia, una escuela y un centro de salud – todas cosas que había o bien escuchado de Gussick durante sus visitas a Guatemala, o bien visto en Zacapa. Cuando Forbes volvió a Guatemala, informó al Rev. Gussick sobre la congregación en Pasaquina y del interés que ella tenía por la iglesia luterana, con la consecuencia que éste escribió una carta a la congregación, ofreciendo una visita.

El líder relativamente bien acomodado de esta congregación, sin embargo, Octavio Simón Cruz, que era propietario de la única farmacia del poblado y de tierras, ya había tomado la iniciativa, paralelamente a las visitas de Forbes, de invitar a una nueva iglesia protestante a Pasaquina. En su búsqueda por un pastor se había presentado ante la *Central American Mission* (CAM) en El Salvador, la que efectivamente envió poco después a un pastor a Pasaquina. Aquel pastor, Ciro Mejía, había estudiado de 1947 a 1950 en el *Instituto Bíblico Centroamericano* en Guatemala y había recién vuelto a su patria El Salvador junto con su esposa guatemalteca.[437]

Cuando Mejía ya se encontraba trabajando por algunas semanas como pastor de la CAM en Pasaquina, Cruz recibió la carta de Gussick. Ya que Cruz no supo cómo manejar el ofrecimiento de Gussick de realizar una visita a la congregación, fue donde Mejía y le contó de las visitas de Forbes y de sus promesas en cuanto a los proyectos sociales de la iglesia luterana. Mejía mismo había conocido a Gussick en Guatemala, cuando este celebró un culto para la congregación de habla alemana en una sala del *Instituto Bíblico Centroamericano*. En aquel entonces había quedado impresionado por la liturgia y los cantos en el culto, pero sin buscar por ello mayor contacto con la congregación luterana. Cuando Cruz le contó del ofrecimiento de una visita de Gussick mencionando las promesas del vendedor ambulante de Biblias Forbes, Mejía recuerda haberle dicho a su señora:

"¿Que les podemos ofrecer nosotros a esta gente, a este pueblo más que el evangelio, pero necesitan, tienen cuerpo, necesidad de su salud, no se lo podemos ofrecer, porque no lo tenemos y nuestra misión no lo tiene tampoco para acá, talvez para un pueblo no tan grande pero para un pueblo como este."[438]

Por estas razones, Mejía decidió invitar en nombre de la congregación a la iglesia luterana a Pasaquina y redactó una carta de invitación para Gussick. Diversos actores marcaron de esta forma el inicio de la misión luterana en El Salvador: un predicador protestante independiente trabajando como vendedor ambulante de Biblias luterano animó a una congregación que hasta hace poco había pertenecido a una iglesia pentecostal y a su nuevo pastor, que provenía de la CAM evangelical, a invitar a la iglesia luterana a El Salvador.

---

436 *Véase el mapa en el anexo 1.2.*

437 *El* Instituto Bíblico Centroamericano *en Ciudad de Guatemala, fundado en 1929 y que más tarde adoptó el nombre de* Seminario Bíblico Centroamericano, *fue un instituto bíblico ecuménico donde se formaba el clero nacional de los bautistas, presbiterianos y de la CAM.*

438 *Entrevista 3, p. 10.*

4.2 La iglesia luterana llega a El Salvador

Una vez que Gussick recibió la carta de invitación de Mejía, emprendió en Mayo de 1952 el viaje en Jeep a Pasaquina, acompañado de Gerhard Kempff, quien recién había llegado como misionero a Guatemala.[439] Durante su estadía de tres días, ambos pastores celebraron cultos luteranos y dieron clases de catecismo.[440] Al principio, la reacción de la congregación fue reservada, puesto que la liturgia luterana les parecía demasiado similar a la católica y que tanto el bautizo de niños practicado por los luteranos, como la doctrina de la real presencia en la Santa Cena igualmente les recordó a la doctrina católica. Pero los sermones con clara referencia bíblica fueron recibidos positivamente. Gussick y Kempff dejaron algunos escritos para el pastor Mejía y su congregación para su estudio conjunto durante los meses siguientes, durante los cuales Gussick los instruyó y acompañó con más visitas.[441]

Aproximadamente medio año más tarde, tanto Mejía con su esposa como la mayoría de la congregación estuvieron decididos a afiliarse a la iglesia luterana. Tanto ellos como Gussick sintieron que las diferencias dogmáticas y litúrgicas ya no los separaban. Mejía renunció al trabajo con la CAM y a principios de 1953 fue puesto al servicio de la iglesia luterana por Gussick, para la cual sin embargo ya no trabajaría como pastor, pero continuaría sirviendo como "pastor laico"[442] en Pasaquina.[443] Gussick le proveyó un apoyo financiero para su labor, proveniente tanto de recursos privados como de donaciones de parte de congregaciones norteamericanas. Para la congregación, que eligió el nombre *La Santísima Trinidad*, gestionó un préstamo de 800 dólares para la construcción de una iglesia propia a través del *Church Extensión Fund* (Fondo de Extensión de la Iglesia) de la LC-MS.[444] Además, Gussick tenía planificado implementar en Pasaquina y sus alrededores los proyectos agrícolas ya probados en Zacapa.

Pero a mediados del año 1953 se produjo un quiebre en la congregación. El anterior líder de la congregación, Octavio Simón Cruz, deseaba reintegrar la congregación a las *Asambleas de Dios* que habían vuelto a Pasaquina. El conflicto se materializó principalmente en torno a las liturgias diferentes. Cruz y los

---

439 *Véase para lo siguiente Mahler, 2002, p. 32ss.; Mejía, 2000; Gussick, 1993, p. 4ss.; Mejía, 1992; Gussick, 1988, p. 7ss.; Kempff, 1962, p. 1ss.; Gussick, 1954b; Mejía, sin año; entrevista 3; conversación 7; conversación 13.*

440 *En cuanto a la fecha hay informaciones divergentes. Ciro Mejía habla una vez de junio de 1952 (Mejía, 2000, p. 11), una vez de 1953 (Mejía, sin año) como año de la visita de Gussick y Kempff. Los documentos de Kempff (Kempff, 1962, p. 2) y Gussick (Gussick, 1954b), cuya redacción data de fechas más cercanas a la fecha de la visita y que por ende parecen más fidedignos, datan la primera visita en mayo de 1952.*

441 *Entre los escritos destinados para Mejía se encontraba la muy conservadora dogmática luterana de John T. Muller, un profesor del* Concordia Seminary *de la LC-MS en Saint Louis. Véase Muller, 1948.*

442 *Es con relación a la contratación de Mejía que aparece documentado por primera vez el término „pastor laico", sin que se defina exactamente este estatus. En la práctica, el pastor laico se encontraba todavía en formación, pero tenía el derecho de administrar los sacramentos en su congregación. Una vez concluida la formación – que se hacía primero en cursos, después en un seminario propio en México – el pastor laico podía ser ordenado como pastor.*

443 *Gussick y Mejía dan informaciones distintas sobre la incorporación de Mejía como pastor laico de la LC-MS. Mientras que Gussick cuenta que Mejía le pidió poder trabajar como pastor para la LC-MS (Gussick, 1993, p. 7), Mejía insiste en que fue Gussick quien tomó la iniciativa. Mejía cuenta que renunció a su cargo de pastor de la CAM porque lo convención la doctrina luterana. En una visita posterior en Antigua Guatemala, Gussick lo había invitado a participar en una conferencia pastoral. Luego de la conferencia, Gussick le preguntó si quería seguir trabajando para la LC-MS como pastor en Pasaquina. Véase entrevista 3, p. 16ss.; Mejía, 2000, p. 12s.*

444 *Durante sus viajes a los EE.UU., donde siempre daba charlas sobre Centroamérica, Gussick había formado un importante círculo de donantes con cuya ayuda pudo financiar proyectos sin depender del Comité de Misión. Cf. Mahler, 2002, p. 20.*

representantes de las *Asambleas de Dios* difamaron la liturgia luterana como crypto-católica, mientras que Mejía condenó los cánticos de los pentecostales como música popular mundana. Como no se produjo ningún acercamiento, los dos grupos se separaron, quedándose el grupo alrededor de Cruz, que era titular del terreno de la iglesia, con el templo que mientras tanto había sido levantado. Pero cabe decir que Cruz devolvió a Gussick el monto prestado por la LC-MS, y con esta devolución Gussick cubrió los siguientes apoyos financieros para Mejía y más tarde la construcción de una nueva iglesia y la casa pastoral.

Después de la división, Mejía arrendó una pequeña casa y siguió trabajando en ella con el remanente de la congregación.[445] Comenzó a visitar las comunidades y fincas alrededor de Pasaquina, cuyos habitantes jamás habían recibido la visita de un pastor.[446] Siguiendo un consejo de Gussick, instaló allí a líderes congregacionales y evangelistas voluntarios, que en forma autónoma impartieron clases de catecismo y predicaron. Precisamente en estas áreas remotas el trabajo misionero fue exitoso, de manera que ya pronto pudieron bautizarse y confirmarse los primeros miembros.[447] Gussick se maravilló con esta forma de trabajo misionero autónomo, ya que le hizo recordar los inicios en Zacapa y Puerto Barrios, donde también habían sido laicos los que habían asumido la responsabilidad por el trabajo congregacional y las actividades misioneras:



Reverendo Mauro Recinos Pastor de Pasaquina, La Unión. (1992)



De izquierda a derecha: Padre Luis Serrano, Obispo Medardo Gómez, Monseñor Sergio Mendez Arceo (Q.E.P.D.) y Reverendo Edgar Palacios.

---

[445] *Las informaciones sobre el grupo que permaneció con la congregación luterana varían bastante. Mientras que el Kempff dice que aparte de Mejía y su esposa, solamente una familia se mantuvo fiel a la iglesia (Kempff, 1962, p. 2), Mejía dice que la mayoría de la congregación se quedó con la LC-MS (Mejía, 2000, p. 14).*

[446] *El trabajo en las fincas aledañas comenzó en las comunidades de Naranjo, Los Chivos, Los Pilares, Barahona y El Golfo. Véase Gussick, 1954b, p. 3.*

[447] *Gussick mismo venía para tomar exámenes a los confirmandos – jóvenes y adultos – antes de su confirmación. Véase Gussick, 1954b, p. 3.*

"La gente aquí ha respondido al proyecto laico con las mismas evidencias de entusiasmo y hambre espiritual como lo hizo en los años iniciales en el Valle de Motagua en Guatemala (donde se encuentran Zacapa y Puerto Barrios; nota del autor). Bajo una guía apropiada y con iniciativa sostenida, esta parece ser la única forma de acceder al problema rural en América Latina. Su única limitación es la capacidad del líder para instilar fervor en sus laicos para continuar llevando la Palabra de comunidad en comunidad. Además, es económico, ya que los laicos no reciben remuneración y tampoco la desean, y está en acueReverendo con el contexto natural local. Es esta espontaneidad la que debe ser alentada y acrecentada."[448]

Después que Gussick volviera en 1954 a los EE.UU., los misioneros que quedaron decidieron enviar vicarios a Pasaquina para apoyar a Mejía en su vasto trabajo y para facilitarle la participación en cursos teológicos de formación y perfeccionamiento en Antigua Guatemala.[449]

El trabajo en conjunto entre Mejía, los vicarios y los líderes congregacionales locales tuvo el efecto que la congregación siguió creciendo entre 1954 y 1957 y llegó a los primeros suburbios aledaños al volcán Chaparrastique de la ciudad de San Miguel, la tercera ciudad en importancia de El Salvador. Según los informes de Gerhard Kempff, la congregación creció de manera lenta. En el año 1957, cinco años después de la primera visita de Kempff y Gussick, contó en las seis localidades donde se predicaba con 139 miembros bautizados de los cuales 39 participaban de la Santa Cena.[450] En su gran mayoría, los miembros pertenecieron a la clase rural baja.

4.3 Una congregación llega a ser luterana – un análisis

La disposición religiosa de los primeros miembros congregacionales de Pasaquina que se afiliaron a la iglesia luterana estuvo marcada por una apertura frente a nuevas ofertas religiosas. La iglesia católica tuvo en estas áreas rurales una presencia extremadamente débil y no encontró ninguna respuesta a la miseria social y existencial de la población rural, que en el curso de los años cincuenta se vio expuesta a una creciente presión económica. Con las *Asambleas de Dios*, los habitantes de Pasaquina tuvieron un primer contacto con una iglesia protestante, pero no se sintieron a gusto con su religiosidad y práctica extática de culto.[451] A pesar de ello, en la congregación llegaron a destilarse dos características importantes de su religiosidad como resultado de sus experiencias durante el tiempo con las *Asambleas de Dios*, a saber, la posición central atribuida a la Biblia y el fuerte rechazo de la iglesia católica.[452]

Al estudiar el catecismo con los misioneros de la LC-MS, buscaron entonces verificar si los escritos luteranos se diferenciaban de la doctrina católica. El criterio de verificación lo otorgaba la concordancia de la doctrina luterana con las Escrituras. Al parecer, la dogmática luterana resultó aprobada en esta verificación crítica, pues los miembros de la Congregación se afiliaron a la iglesia luterana.

---

448 *Original en inglés, en Gussick, 1954b, p. 3.*

449 *Ya entre 1952 y 1953, Robert J. Schrank había pasado algunos meses como vicario en Pasaquina. Véase entrevista 3, p. 18. Entre 1955 y 1956 un estudiante de Monterrey, México, trabajó durante seis meses en Pasaquina; a él le siguió Leonard Stahlke como vicario de 1956 a 1957.*

450 *Véase Kempff, 1962, p. 6. Véase también anexo 1.7.*

451 *Uno de los primeros miembros de la congregación en Pasaquina, Francisco Antonio Herrera, relata que sintió especial rechazo por las demandas morales exageradas de las* Asambleas de Dios *y que experimentó como muy positivo en la iglesia luterana que no se le preguntaba constantemente si creía o no. Véase conversación 13.*

452 *En concordancia con esto, la razón principal para la división de la congregación en 1954 fue el asunto si la liturgia luterana era crypto-católica. Véase arriba cap. 4.2.*

Es cierto que también hubo otros factores que influyeron en esta decisión. Es muy probable que consideraciones económicas jugaran un rol importante. Es obvio que los miembros congregacionales en Pasaquina sintieron desde el principio que la LC-MS era una iglesia con poder económico. Supieron que la LC-MS colaboraba en Guatemala con la clase alta de habla alemana del país y que implementaba en Zacapa un trabajo marcadamente diacónico. Presenciaron la llegada de los primeros misioneros provenientes del próspero país EE.UU. a Pasaquina en un Jeep propio. Tuvieron conocimiento que su pastor recibía un apoyo financiero y más tarde un salario regular, y ellos mismos se beneficiaron de un préstamo de la LC-MS para la construcción de un templo propio y la instalación de proyectos diacónicos. Las promesas del vendedor ambulante de Biblias Aldrich Forbes durante sus primeras visitas, ofreciendo a la congregación un templo propio, un centro de salud y una escuela si invitaban a la iglesia luterana, muy luego demostraron ser realidades concretas.

El interés que la gente en Pasaquina demostró por el potencial económico de la LC-MS fue un reflejo de la miseria que afectaba a la población rural en aquel tiempo. En los años cincuenta se produjo una ola de desplazamientos a causa de la crecida demanda por el algodón y el azúcar en el mercado mundial. Las tierras cálidas alrededor de Pasaquina eran especialmente aptas para el cultivo de estos productos, razón por la cual se observó que el número de campesinos sin tierra aumentó de manera más pronunciada en aquella región.[453] Puesto que de las instancias estatales la gente no podía esperar sino represión, en vez de ayudas para levantar infraestructura, la perspectiva de obtener apoyo a través de una iglesia diacónicamente comprometida como la LC-MS fue para ellos atractiva.

Las motivaciones para afiliarse a la iglesia luterana no se pueden definir de forma concluyente. Aparte de las razones dogmáticas y económicas ya mencionadas, seguramente otros factores como el carisma de los misioneros y las situaciones individuales de los implicados jugaron también un rol importante.[454]

4.4 La estrategia misionera de Robert Gussick en El Salvador

Para Gussick, la situación de la congregación en Pasaquina representó el caso ideal con respecto a sus reflexiones acerca de las estrategias misioneras.[455] En el aislamiento de la comunidad vio paradigmáticamente para todas las poblaciones rurales centroamericanas un gran potencial de crecimiento para una iglesia protestante.[456] Había una escasa densidad en la cobertura de saceReverendotes católicos, y la difícil situación social y económica llevó a la población a buscar ofertas de sentido en el campo religioso. A partir de la amplia divulgación del mensaje luterano a través de programas radiales y de vendedores ambulantes de Biblias, impulsada por Gussick, se producía un primer contacto. Una vez que un líder congregacional local decidía hacerse luterano, Gussick lo mantenía en su posición y lo fomentaba mediante un acompañamiento y perfeccionamiento (*auto-gobierno*). Apoyó al líder congregacional en su trabajo misionero en las comunidades vecinas y lo animó a instalar a colaboradores voluntarios (*auto-propagación)*. Las diferencias e inexactitudes dogmáticas entre la congregación o bien el pastor y la doctrina luterana las manejó con tolerancia. Sin embargo, si se trataba de respetar a otras iglesias protestantes demostró ser ecuménicamente mucho menos tolerante. La presencia de un pastor de la CAM en la pequeña comunidad no le impidió ofrecer otra propues-

453 *Véase arriba cap. 1.2.2.1.*

454 *Véase para la cuestión de la disposición individual el análisis abajo en el cap. 4.5.*

455 *Véase arriba cap. 3.2.1; cap. 3.2.3.*

456 *La estrategia de Gussick fue la razón por la cual la LC-MS, a diferencia de las demás iglesias históricas, se expandió primero en el campo y solo después llegó a las ciudades.*

ta protestante a sus habitantes, la iglesia luterana. Mediante diversas medidas, como por ejemplo, su labor de persuasión del antiguo pastor de la CAM para cambiar de iglesia y financiar su puesto, la realización de visitas frecuentes y el financiamiento de la construcción de un templo, influyó masivamente en la orientación de la congregación y en el desplazamiento del competidor protestante que era la CAM. Este procedimiento impidió, sin embargo, que Gussick pudiera lograr el objetivo de su estrategia misionera del autofinanciamiento de la congregación (*auto-sustento*).

Un elemento de su estrategia misionera en El Salvador lo constituyó la idea de formar un clero nacional calificado. En la persona de Mejía, Gussick y los demás misioneros vieron un candidato adecuado para el pastorado. Mejía tenía una formación teológica del seminario bíblico en Guatemala, poseía una personalidad carismática y además demostró ser un excelente pastor. Por esta razón, Gussick tuvo planes de enviarlo con una beca a un seminario de estudios en México donde debía profundizar conocimientos sobre la dogmática luterana. Pero Mejía prefirió el sistema dual en Antigua Guatemala bajo Robert Höferkamp, pues le permitía seguir trabajando en su joven congregación en Pasaquina.

Otro participante en este programa de formación fue Napoleón Artiga, también proveniente de El Salvador, quien atrajo la atención de Gussick en sus viajes por Centroamérica.[457] Artiga había trabajado durante siete años como pastor en las *Asambleas de Dios* en Nicaragua y era, al igual que Mejía, egresado de un seminario bíblico centroamericano, el *Instituto Belén* de las *Asambleas de Dios* en Santa Ana, El Salvador. Fue a través del programa radial de la *Hora Luterana* que Artiga oyó por primera vez acerca de la iglesia luterana. Debido a que el programa le había gustado, buscó contacto con Gussick. Este quedó impresionado tanto por la educación y la experiencia pastoral de Artiga, como por su ascendencia, ya que era familiar del presidente salvadoreño, Coronel Oscar Osorio, y a través de su hermano tenía relaciones con las Fuerzas Armadas salvadoreñas.[458] Gussick visitó a Artiga en varias ocasiones en El Salvador y en 1954 lo trajo a Antigua Guatemala, cuando ya se veía que su propio trabajo en Guatemala finalizaría y se volvería a los EE.UU. En Antigua Guatemala, Artiga trabajó para la *Hora Luterana* y al mismo tiempo se hizo cargo de la pequeña congregación en la ciudad. Pero el plan principal preveía que como antiguo pastor de una iglesia pentecostal fuera rápidamente instruido por Höferkamp en la dogmática luterana.

Junto a Mejía y Artiga, también hubo candidatos de Guatemala participando en los cursos en Antigua Guatemala, pero solamente los dos salvadoreños ya tenían una formación teológica previa.[459] En forma paralela a sus estudios, todos los candidatos trabajaron en sus congregaciones y absolvieron el estudio de teología de acueReverendo al diseño de Robert Höferkamp, acompañando la práctica con la teoría.[460] Al final de cada etapa de estudios, rendían exámenes ante profesores de la LC-MS que venían exclusivamente para este fin de los EE.UU. a Guatemala.

Problemas personales y académicos, sin embargo, llevaron a que la mayoría de los candidatos o bien abandonó sus estudios o los interrumpió por largo tiempo.[461] El primer pastor laico que concluyó sus estudios después de siete años fue Ciro Mejía. Después de haber entregado su tesis final y de haber sido examinado una última vez por varios profesores de la LC-MS, fue ordenado pastor por Robert Gussick en Zacapa, Guatemala, el 23 de noviembre de 1961.

---

457 *Véase Artiga, 22.09.1995. Véase también Gussick, 1954b.*

458 *Véase Kempff, en, Austin 4, p. 2.*

459 *Otros candidatos eran Miguel García Marroquín de Puerto Barrios y Antonio Salguero de Zacapa. Mientras que el primero falleció, el segundo fue más tarde ordenado pastor luterano.*

460 *Cf. Höferkamp, en, Austin 2, p. 1ss.; el mismo, en, Austin 4, p. 1ss.*

461 *Un nuevo curso se desarrolló entre 1960 y 1964. En este grupo también Napoleón Artiga pudo concluir sus estudios.*

4.5 Ciro Mejía, el primer pastor luterano de Centroamérica

Se escribía el año 1952 cuando Ciro Mejía conformó junto a su esposa y algunos otros miembros congregacionales en Pasaquina el primer grupo de cristianos luteranos en El Salvador. Después de casi diez años de servicio como pastor laico fue ordenado como primer pastor luterano de Centroamérica.[462] Inicialmente, Mejía había sido pastor de otra iglesia protestante, al igual que los tres pastores nacionales de la primera generación en El Salvador que fueron ordenados luego de él en los años sesenta dentro de la LC-MS.[463] Dado que la vida de Mejía es en muchos detalles representativa para la biografía de los primeros luteranos y de la primera generación de pastores en El Salvador, se presentarán a continuación las experiencias determinantes y el desarrollo biográfico de Mejía. Esta presentación se basa en la autobiografía de Mejía que lleva el título "Dios estuvo allí siempre", en sus "Apuntes sobre la Historia de la Iglesia Luterana en Centro América" y en una extensa entrevista que el autor sostuvo con él en el año 2001.[464]



Reverendo Ciro Mejía, Obispo Auxiliar Emérito y fundador nacional de la Iglesia Luterana Salvadoreña.

Ciro Mejía nació el 9 de julio de 1925 en San José Guayabal, una pequeña comunidad a 20 kilómetros de San Salvador. Debido a la temprana separación de los padres, la familia se disgregó. Si bien Mejía fue bautizado en la iglesia católica, tuvo poco contacto con su congregación católica, ya que no hubo un pastor local en su comunidad. Por la situación económica difícil en el campo, se dirigió a la capital San Salvador, donde como adolescente trabajó en una fábrica. Allí fue donde por primera vez sostuvo en sus manos una Biblia y comenzó a leerla. Un día juró que iba a tomar en serio su fe y afiliarse a una iglesia, si encontraba a su madre que había desaparecido. Cuando efectivamente volvió a encontrar a su madre, cumplió su voto y se sumó a una congregación de la CAM. Como los sermones en la CAM le gustaron, se rebautizó y se apropió de las estrictas normas morales de la iglesia, lo que hizo que encontrara sostén en su vida marcada por quiebres familiares. A través de su participación en estudios bíblicos caseros y en la vida de la congregación creció en él el deseo de hacerse pastor. Su decisión por la profesión de pastor la describe como una experiencia de un llamamiento:

---

462 *Véase Stahlke, 1962, p. 3s.; Noticiero de la Fe, 1962a, p. 1.*

463 *El 23 de noviembre de 1964 fueron ordenados por Robert Höferkamp los siguientes pastores salvadoreños en El Salvador, Napoleón Artiga, Raúl Alemán Martínez, Héctor Fernández. Mientras Fernández y Alemán habían sido pastores de la CAM, Artiga había trabajado para las* Asambleas de Dios *en Nicaragua. Véase Noticiero de la Fe, 1965a, p. 1, 11.*

464 *Véase la Autobiografía de Mejía, 2000, o bien Mejía, 1992, los Apuntes de Mejía, sin año, y la entrevista 3.*

"1945 fue el año de la compasión del Señor para mí, el mensaje divino me alcanzó, la gracia de Dios en Cristo me tomó de la mano para que fuera algo útil en su obra. Creo que Dios me había mostrado su dirección desde el día en que se me anunciaron las palabras: 'Yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo', pero pasaron 22 años para comprender lo que era la promesa divina."[465]

Mejía recibió por parte de la CAM una beca para el estudio teológico de tres años en el *Instituto Bíblico Centroamericano* en Guatemala, donde junto a los ramos teológicos debió participar de cursos que llevaban títulos como "Evangelización personal" o "Demostraciones cristianas". En este último, los estudiantes debían aprender a reaccionar adecuadamente a las doctrinas de católicos, librepensadores y representantes de otras religiones. La formación recibida por los estudiantes en el seminario enfatizaba en una hermenéutica basada en el dispensacionalismo desarrollado por Darby.[466] En el seminario, Mejía escuchó por primera vez el nombre de Martín Lutero, quien era mencionado en una serie con Pablo, Agustín y Juan Huss, y del que se enseñaba que había abogado con determinación por la doctrina de la justificación solo por la fe, y que había luchado contra la iglesia católica oficial.

Fue esta recepción positiva de Lutero durante el estudio de teología, y el lugar central de la doctrina de la justificación, además de la posibilidad de obtener ayuda diacónica, lo que influyó en la decisión de Mejía de invitar a la LC-MS en 1952 a Pasaquina. Su deseo de afiliarse completamente a la LC-MS creció con el estudio del Catecismo Menor de Lutero y de la dogmática luterana que le dio la certeza que era posible fundamentar la práctica del bautizo de niños y la comprensión luterana de la Santa Cena con la ayuda de la Biblia. Sobre el segundo punto se produjo una fuerte discusión con un representante de la CAM que le reprochó que la comprensión luterana de la presencia real de Cristo en la Santa Cena no se diferenciaría de la doctrina católica. Dicho pastor ilustró en forma drástica que en la lógica de esta doctrina de la Santa Cena supuestamente luterano-católica, el receptor de la Santa Cena eliminaría como excremento la Sangre y el Cuerpo de Cristo. Mejía le replicó que no había comprendido la doctrina luterana sobre la Santa Cena, la cual por cierto se diferenciaba de la doctrina católica.

Tan solo el uso de "símbolos" en el culto luterano, como cirios, cruz y el talar pastoral desconcertaron a Mejía, pues sospechaba tras ellos una comprensión mágica. Pero Gussick, en una conversación de dos horas, logró darle una explicación llena de sentido del uso de los símbolos en el culto luterano. Mejía comprendió que los símbolos no tenían la función de mediar la salvación, sino que eran signos simbólicos. También fue importante para Mejía el encuentro con los primeros luteranos en una conferencia en Zacapa, quienes le contaron de sus biografías de vida y fe. Descubrió muchas paralelas con su propia vida y le pareció, como antes a Lutero, que "a mi también se me abrían las ventanas de los cielos"[467]. Por eso aceptó el puesto como pastor laico luterano en Pasaquina.

Después de siete años en Pasaquina, trabajó desde 1959 como pastor laico, y luego de su ordenación en 1961, como pastor en Zacapa. Por razones de salud dejó en 1973 la gran congregación en Zacapa con sus múltiples tareas pastorales y volvió a El Salvador. Su intención en realidad fue cuidarse allá, pero ya luego comenzó a fundar una nueva congregación en Santa Ana, la segunda ciudad más grande de El Salvador. En 1985 dejó Centroamérica y hasta su jubilación trabajó en una congregación hispana de la LC-MS en el oeste de Nueva York.

---

465 *Mejía, 2000, p. 4.*

466 *Véase en cuanto al dispensacionalismo arriba cap. 1.2.2.3.*

467 *Entrevista 3, p. 17.*

Miembros de diversas congregaciones que vivieron activamente el trabajo de Mejía lo describen como un pastor carismático que sabía impresionar con sus sermones.[468] En un tiempo de fuertes tensiones sociales y de los movimientos revolucionarios en Guatemala y El Salvador de los años sesenta, setenta y ochenta, evitó relaciones con los movimientos de liberación. En este estricto rechazo de una intromisión de la iglesia en asuntos políticos se hacía visible su proveniencia del evangelicalismo. No relacionó el trabajo diacónico de las congregaciones con la responsabilidad social de la iglesia, sino vio en él una oportunidad misionera. Sin embargo, Mejía estuvo conciente que en su congregación en Zacapa se encontraban miembros de la guerrilla guatemalteca. Por razones pastorales les hizo sentir que en la congregación luterana podían encontrar su hogar espiritual. Pero por principio rechazó las ideas y los movimientos marxistas y revolucionarios.

Un rechazo similar lo manifestó frente a las nuevas comprensiones hermenéuticas que la segunda generación de pastores nacionales había aprendido en la universidad, y a las cuales Mejía y los demás pastores de la primera generación se vieron confrontados. Según Mejía, la hermenéutica crítica ponía en duda la autoridad de la Biblia de una manera intolerable. También tuvo una posición muy crítica frente a la iglesia católica. Lo asistía la convicción que, en un enfoque histórico, ella primero había misionado a las personas en Centroamérica a la fuerza para después dejarlas solas. Por ello, consideraba que era tanto el deber como el derecho de las iglesias protestantes de ir a Centroamérica y llevar el Evangelio a las personas.

Cuando en 1994 Mejía volvió de Nueva York a Centroamérica después de nueva años de ausencia se sintió como un "huérfano"[469] en la ILS, pues no logró asimilar las innovaciones en la iglesia – sobre todo la ordenación de mujeres – y debió reconocer que la ILS y la LC-MS definitivamente habían emprendido caminos distintos.[470] No obstante, sentía aprecio por el Obispo Medardo Gómez y su intervención a favor de los pobres y oprimidos en El Salvador, aunque rechazaba sus relaciones con los movimientos populares y de liberación.

La biografía de Mejía se lee como el documento de un hombre que desea asumir con seriedad su fe. Dentro de este contexto, la orientación avivadora de la CAM convenía a su religiosidad juvenil. Su renacimiento espiritual lo experimenta como la acción benéfica de Dios en su vida. Las estrictas exigencias morales de la CAM le dan estabilidad.

Cabe la pregunta por qué Mejía se hizo tan rápidamente miembro y luego pastor de la iglesia luterana, después de haber sido miembro practicante de la CAM durante diez años, tres de ellos como estudiante de un instituto bíblico y candidato para el pastorado. Del análisis se puede concluir que la razón principal radica en que la iglesia luterana, tal como se presentó en aquella época en Centroamérica, apenas se diferenció de la CAM, por lo que el cambio se le hizo relativamente fácil. El tema de la justificación por la fe, central para Mejía, se enseñaba tanto en la CAM como en la LC-MS. En ambas iglesias, la Biblia era la más alta autoridad, ambas tenían sus raíces en la tradición del movimiento de avivamiento y en ambas la doctrina y la persona de Martín Lutero gozaban de una alta estima. Además, tanto la LC-MS como la CAM se distinguieron por ser iglesias que fomentaban y demandaban de sus miembros un alto grado de participación en la vida congregacional. En la persona de Robert Gussick, Mejía se encontró además con un misionero que en lo confesional no era dogmático y cuya primordial y central preocupación fue la de levantar una iglesia cristiana local, no una iglesia decididamente luterana. En vista de tantas concordancias, las discrepancias originales referente a las doctrinas sacramentales y al uso de "símbolos" en el culto se

---

468 *Véase para ello y para lo siguiente conversación 13; entrevista 2, p. 2ss; Vásquez, Eduardo Cabrera, María Luz de Cabrera, en, Austin 4, p.3ss.*

469 *Mejía, 2000, p. 40.*

470 *Véase Mejía, 1996.*

disiparon. Tanto para Mejía como para la mayoría de los protestantes centroamericanos de su época, lo importante era que la iglesia luterana se diferenciara claramente de la iglesia católica.

Héctor Vásquez, quien como adolescente había conocido a Mejía en Zacapa y que más tarde le siguió como pastor en Zacapa, constata acertadamente con respecto a la persona y al trabajo de Mejía:

"Yo creo que Don Ciro no cambió mucho su manera de ser de donde estaba antes [cuando aún pertenecía a la CAM; nota del autor] de donde estaba después y creo que no había mucha distinción. Este, yo no sé si el siguió siendo centroamericano [CAM; nota del autor] o seguía siendo luterano no sé..."[471]

Es precisamente debido a que desde el punto de vista dogmático el cambio de Mejía a la iglesia luterana fue relativamente poco complicado, que resulta evidente que debieron haber otros factores que finalmente llevaron a Mejía a dar ese paso. Él mismo menciona el impresionante trabajo diacónico de la LC-MS como un importante motivo. A raíz de este trabajo pudo llevar a la práctica sus visiones de un trabajo congregacional diacónico misionero. Otros factores fueron la larga tradición histórica de la iglesia luterana, en comparación con la CAM, el orden del culto y, muy importante para Mejía, la liturgia luterana por la que desde un inicio sintió gran aprecio.[472] Además le resultaba conveniente que en Pasaquina pudiera trabajar en forma autónoma y que no sufriera desventajas en la iglesia luterana por el hecho de haber sido previamente un pastor de la CAM. Más bien se dio lo contrario: debido a sus estudios previos en el seminario bíblico, Mejía pasó inmediatamente a ser el colaborador local con la mejor formación teológica dentro de la iglesia luterana, lo que le concedió un estatus especial.

Es difícil juzgar hasta qué punto consideraciones económicas jugaron un rol. En todo caso, es seguro que Mejía, al igual que los demás miembros de la congregación en Pasaquina, experimentaron a la LC-MS desde un inicio como una iglesia económicamente fuerte. Para él personalmente, esto se reflejó en un apoyo financiero y más tarde en un salario regular.

En su trabajo como pastor, Mejía se distinguió por sus sermones carismáticos, su responsabilidad pastoral para con todos los miembros congregacionales y por su hermenéutica conservadora. Una interpretación crítica de las Escrituras le era tan ajena como un análisis social crítico de las causas de los conflictos violentos de la sociedad en que vivía. En consecuencia, no vio una necesidad para la iglesia de participar activamente en los procesos sociales de transformación. Con ello, Mejía personificaba el prototipo de la primera generación de pastores locales de la iglesia luterana que inevitablemente cayó en un proceso de alienación con la nueva generación de pastores locales, que se comprometía cada vez más con la participación activa en los procesos sociales. Además, Mejía no tuvo comprensión para la apertura ecuménica y la cooperación de los nuevos pastores y de algunos misioneros "liberales" de la LC-MS con sectores de la iglesia católica. Para quien jamás superó sus reservas con respecto a la iglesia católica, esta práctica pronto llegó a ser un comportamiento "exageradamente ecuménico."[473]

Mientras que dentro de la LC-MS en los EE.UU. se producía desde mediados de los años setenta un nuevo retroceso conservador, el proceso de la ILS hacia la apertura ecuménica y la participación directa en el desarrollo social en El Salvador era irreversible. Mejía, que rechazaba este desarrollo en la ILS, decidió entonces en el año 1985 dejar la ILS y trabajar con la LC-MS en los EE.UU. Mejía percibió la profundidad del proceso de alienación con la ILS al volver a El Salvador en 1994, cuando ya no pudo sentir a la ILS como su hogar.

---

471 Vásquez, en, Austin 4, p. 3.

472 Debido a este gran aprecio por la liturgia luterana, todavías años más tarde Mejía se manifestó en contra de la introducción de una liturgia popular con melodías latinoamericanas en la iglesia luterana.

473 Mejía, 08.06.1971, p. 2.

4.6 La congregación evangélica-luterana extranjera en San Salvador

Aún antes de irse de Centroamérica en 1954, Gussick había demostrado intereses más ambiciosos en El Salvador. Intentó levantar una congregación con los alemanes que vivían en la capital San Salvador.[474] A través de amigos y familiares en la congregación de habla alemana en Guatemala recolectó sus direcciones y empezó a visitarlos.[475]

Sin embargo, estos primeros pasos hacia la formación de una congregación fueron desbaratados por intervenciones de la FLM, que no deseaba que además de la congregación luterana en Ciudad de Guatemala, también los demás luteranos de Centroamérica quedaran bajo la influencia de la LC-MS. Por esta razón, el pastor sueco Úke Kastlund, que trabajaba en Bogotá, recibió el encargo de Stewart W. Herman, Secretario para América Latina de la FLM, de visitar a los luteranos en Centroamérica.[476] La misión de Kastlund se refleja en una carta que escribió en 1954 a la esposa del embajador alemán en El Salvador, la señora Maria Elisabeth Klee. En ella, Kastlund la previene de la LC-MS caracterizándola como una "iglesia extraña, que es más ortodoxa que Lutero mismo fuera jamás", revelándole además que Gussick había "tenido muy poco éxito"[477] entre los alemanes en Guatemala. Solo dos meses más tarde, el Secretario para América Latina, Herman, visitó a los luteranos en San Salvador y a través de conversaciones con suecos, daneses, suizos y alemanes preparó la fundación de una congregación.

En diciembre de 1954, Úke Kastlund visitó San Salvador y fundó el 19 de diciembre de 1954, luego de un culto en una iglesia bautista arrendada, la nueva congregación luterana de El Salvador, la cual fue presidida por seis alemanes, dos escandinavos y un suizo que constituyeron el consejo congregacional.[478] La FLM se comprometió a enviar regularmente a un pastor itinerante. Con esto, la separación entre la *Iglesia Luterana Salvadoreña,* en proceso de surgir a partir del trabajo misionero de la LC-MS, y la congregación luterana en el extranjero, relacionada con la FLM, quedó establecida.

Esta separación perduraría incluso cuando la responsabilidad por las congregaciones de habla alemana en el extranjero fue transferida de la FLM a la Oficina de los Asuntos Exteriores de la Iglesia Evangélica en Alemania (KA-EKD por sus siglas en alemán), y cuando el 24 de febrero de 1984 fue refundada la *Evangelisch-Lutherische Kirchengemeinde El Salvador* (Congregación Evangélica-luterana El Salvador), relacionada con la KA-EKD.[479]

---

474 *Véase Gussick, 1953b.*

475 *En 1953 y 1954, Gussick visitó a las siguientes personas de habla alemana en El Salvador, Kurt y Klaus Nottebohm, Freidrich Meene y su hija Ingrid (alumna de catecismo de Rev. Gussick), Hedda Kauder, Otto Derksen, Kurt Wahn, Dr. Heinz Dietrichs, Anna Schmidt, Inge Wulff, Karl-Heinz Breiter. Véase Gussick, 1954b, p. 1.*

476 *El mismo úke Kastlund llegó posteriormente a ser obispo en Suecia y, con el encargo de la FLM, ordenó en el año 1986 a Medardo Gómez como primer obispo luterano en El Salvador. Véase para ello abajo cap. 8.5.2.*

477 *Original en alemán, en Kastlund, 14.04.1954. En la misma carta, Kastlund escribe también que apreciaba al Rev. Gussick como persona, pero que no deseaba cooperar con la LC-MS.*

478 *Véase Herman, 1955, p. 12; Herman, 26.06.1954; Lutheran World Federation. Committee on Latin America, 1963, p. 25; Bachmann/Bachmann, 1989, p. 491.*

479 *Véase Congregación Evangélica Luterana El Salvador, 1984; Conferencia Pastoral de los pastores enviados por la EKD en América Latina occidental y del norte y de la Kirchenamt der EKD, Hauptabteilung III, Ökumene und Auslandsarbeit (Kirchliches Außenamt) (Oficina de la Iglesia Evangélica de Alemania, Oficina para los Asuntos Exteriores), 1985, p. 4.*

5. Consolidación y apertura (1955-1965)

5.1 La nueva política misionera de la Iglesia Luterana del Sínodo de Missouri

En julio de 1957, la *Junta de Misiones en América del Norte y del Sur* de la LC-MS *(Board of Missions in North and South America)* organizó en Antigua Guatemala su primera conferencia de misión regional para el área del Caribe, en la cual se incluía también a Centroamérica.[480] Durante la conferencia, los superiores de la Junta de Misión presentaron a los misioneros participantes una nueva política misionera, que basada en el "Exploratory Study" (Estudio Exploratorio) de Gussick preveía la formación de iglesias nacionales. Para los efectos de la implementación de esta política, el comité designó a un *Consejo Directivo de la Iglesia Luterana en Centro América y Panamá*, constituido por los misioneros residentes, y nombró en 1958 a Gussick como encargado de misión para el distrito misionero del Caribe.[481] La soberanía de las decisiones, sin embargo, quedó en manos de la Junta de Misión en Saint Louis.

Tanto los misioneros como los miembros congregacionales y líderes nacionales rechazaron inicialmente esta nueva política por diversas razones.[482] Mientras que los misioneros fácilmente pudieron reconocer detrás de esta política la mano de Gussick y tenían dudas si acaso las jóvenes congregaciones ya estaban teológicamente afirmadas para una mayor autodeterminación y si el objetivo de la independencia financiera de las congregaciones locales podría ser logrado con la rapidez deseada por Gussick, los delegados locales expresaron su descontento por el hecho que una política elaborada en los EE.UU. pretendiera definir en forma decisiva el trabajo en las congregaciones centroamericanas. Criticaron que la conferencia no tuviera el objetivo de desarrollar una estrategia común para el futuro de la iglesia en Centroamérica, sino que en su lugar se quiso meramente implementar una estrategia ya elaborada de antemano.



El servicio de la ordenación de cuatro pastores y misioneros de la Iglesia Luterana en Centro América, llevado a cabo en San Salvador el día 26 de noviembre de 1964. Izq. a der.: Los pastores participantes Ciro Mejía A., Kennath Mahler; los ordenandos Tapani Ojasli, Napoleón Artigas O., Raúl Alemán M., Héctor Fernández; el ordenador Rdo. Roberto Hoeferkamp.

---

480 *Véase para ello arriba cap. 3.2.4.*

481 *El distrito misionero Caribe abarcó tanto los países de Centroamérica como México, Panamá, Cuba y Venezuela. La nueva política misionera fue aplicada además en los países sudamericanos donde la LC-MS hacía misión. Véase. Luecking, 1964, p. 303.*

482 *Véase Kempff, 1995, p. 2.*

No obstante, la conferencia otorgó nuevos impulsos para la orientación del trabajo misionero tanto en Guatemala como en El Salvador. En Guatemala, el tema de una iglesia nacional adquirió una nueva dinámica. A causa de una situación social y política que se volvía cada vez más tensa, se planteó la pregunta acerca de la relación de la iglesia con el Estado y con los nacientes movimientos revolucionarios. La iglesia reaccionó ampliando su trabajo diacónico y abriéndose con cautela hacia una mayor responsabilidad social. En El Salvador predominó el interés por la consolidación de la joven congregación en Pasaquina y la fundación de nuevas congregaciones. De acueReverendo a las directivas de la Junta de Misión, la formación de la iglesia fue puesta en gran parte en manos de colaboradores locales.

En el ámbito ecuménico, tanto la conferencia como la nueva política de la Junta de Misión llevaron a una marcada apertura de la LC-MS frente a otras iglesias protestantes. De manera especial se reforzó desde fines de los años cincuenta la cooperación con la FLM.

5.2 Cooperación entre la Iglesia Luterana Sínodo de Missouri y la Federación Luterana Mundial en Latinoamérica

La Segunda Guerra Mundial constituye el hito para un cambio fundamental en la relación de la LC-MS con las demás iglesias luteranas.[483] En la Europa de la posguerra se entablaron diálogos teológicos entre la LC-MS e iglesias regionales alemanas, que junto a la ayuda material concedida permitieron también deconstruir viejos prejuicios. De la misma manera, las iglesias luteranas en Norteamérica se acercaron mutuamente a través de la implementación conjunta de programas de ayuda caritativa. A raíz de esta evolución, también en Latinoamérica se posibilitó una nueva cooperación ecuménica.[484]

La Segunda Guerra Mundial provocó una grave crisis de identidad entre las antiguas iglesias luteranas de inmigración en Latinoamérica. Ya que sus países receptores se encontraron casi sin excepción en estado de guerra con el Tercer Reich, ellas en su calidad de iglesias alemanas se encontraban bajo sospecha de colaboración con su antiguo país natal. En muchas ocasiones, pastores y miembros congregacionales fueron detenidos y deportados, y los cultos en alemán fueron prohibidos. Esto condujo casi siempre a un cese total de la vida congregacional.[485] Después de la Segunda Guerra Mundial, una nueva ola de inmigrantes de Europa muchos de ellos miembros de iglesias luteranas, buscó refugio en Latinoamérica.

En vista de la situación precaria que se estaba produciendo, la FLM en su Asamblea General en Hanover, celebrada en 1952, creó un *Comité para Latinoamérica* (FLM-LA) con sede en Nueva York, el cual bajo la dirección del estadounidense Dr. Stewart Herman debía hacerse cargo de los luteranos en Latinoamérica. Este comité, que en la Cuarta Asamblea General de la FLM en 1964 fue convertido en la *Comisión para Latinoamérica* y en 1965, bajo su nuevo director Guido Tornquist, trasladó su sede a Ginebra, tuvo el mandato de acompañar a los refugiados luteranos y a las congregaciones de diáspora en Latinoamérica y de fomentar la unidad de la iglesia y la formación de un clero local.[486] La comisión consideró el arraigo de las congregaciones luteranas en sus respectivos países receptores como una de sus tareas más importantes. Para estos efectos se fomentaron, por ejemplo, las congregaciones plurilingües.

---

[483] *Véase para ello arriba cap. 2.3.2.*

[484] *Véase para lo siguiente Gussick, 1968; Leskó, 1977, p. 348ss; Hefty, 1978, p. 41ss; Prien, 1978, p. 748ss, 767ss; Prien, 1989b, p. 575ss.*

[485] *Por otro lado, la prohibición del idioma alemán tuvo el efecto de una forzada integración de las iglesias étnicas en sus respectivos países receptores.*

[486] *Véase Latin American Lutheran, 1/1952, p. 1; Federación Luterana Mundial, 1965, p. 379.*

A iniciativa del Secretario Ejecutivo del otrora Consejo Luterano Nacional en los EE.UU. (*National Lutheran Council in the USA*) y Presidente del comité nacional norteamericano de la FLM, Paul Empie, se organizó en 1951 en Curitiba, Brasil, el *Primer Congreso Luterano Latinoamericano*, al cual siguió en 1954 un segundo congreso en Petrópolis, Brasil, esta vez bajo la dirección de la FLM-LA. El objetivo de ambos congresos fue organizar una acción común de las iglesias luteranas en Latinoamérica y definir el rol de los luteranos en el contexto latinoamericano.[487] Característico para el clima interluterano reinante en aquel entonces es la ausencia de representantes de la LC-MS en ambas conferencias, como también la fundación de un seminario teológico en Argentina por diversas iglesias luteranas relacionadas con la FLM, aunque la LC-MS ya mantenía un seminario en Buenos Aires.

Un paso importante hacia la cooperación de todas las iglesias luteranas, sin embargo, se dio con la decisión de la segunda conferencia de fundar una entidad común para la creación de literatura en castellano. Debido a que la LC-MS ya por bastante tiempo estuvo interesada en una extensión de su programa de literatura en castellano y se mostraba cada vez más abierta para una cooperación ecuménica, se integró a esta entidad. Bajo el nombre de *Publicaciones El Escudo* se creó en 1960 una editorial luterana, donde todas las iglesias luteranas interesadas cooperaron en la elaboración y publicación de materiales.[488] A partir de la fundación del Consejo Luterano en los EE.UU. (*Lutheran Council in the USA*) en el año 1966, al cual perteneció también la LC-MS como miembro fundador, *Publicaciones El Escudo* pasó a ser parte de su Departamento de Servicios.[489]

Este trabajo conjunto en el campo de la literatura aportó significativamente al acercamiento de las diferentes iglesias luteranas tanto en Latinoamérica como en los EE.UU. y en Europa. En el año 1964 aparecieron el cancionero luterano *Culto Cristiano* y el manual de culto *Ritual Cristiano*;[490] además se publicaron entre otros, *El Catecismo Mayor* de Lutero, una edición de ocho tomos de una selección de las obras de Lutero, *Obras de Martín Lutero*, la *Confesión de Augsburgo* y una traducción al castellano de *Un comentario al Nuevo Testamento* de Richard Lenski.[491]

Una consecuencia de esta cooperación fue la participación de la LC-MS en la *Tercera Conferencia Luterana Latinoamericana* en 1959 en Buenos Aires, Argentina. En aquella reunión se tomó la decisión de concretizar la aspirada cooperación luterana mediante la creación de consejos nacionales.[492] Además, se debatió sobre el rol de la iglesia luterana y su responsabilidad ecuménica.[493] Robert Gussick participó de esta y de las siguientes conferencias como representante de la LC-MS en el área Caribe.[494]

---

487 *Véase Federación Luterana Mundial. Comité para Latinoamérica, 1957, p. 9ss.*

488 *Las iglesias y departamentos participantes eran,* American Lutheran Church, Lutheran Church of America, Lutheran Church-Missouri Synod, Comité para Latinoamérica de la Federación Luterana Mundial.

489 *Véase Lutheran World Federation. Committee on Latin America, 1963, p. 8; Gussick, 1964, p. 11; Gussick, 1988, p. 10.*

490 *Véase Publicaciones El Escudo, 1964a; Publicaciones El Escudo, 1964b.*

491 *Véase Publicaciones El Escudo, 1972; Publicaciones El Escudo, 1967-1985; Publicaciones El Escudo, 1973; Lenski, 1962-1970.*

492 *Véase Lutheran World Federation. Committee on Latin America, 1963, p. 7.*

493 *En este contexto, Stewart Herman cita un informe de viaje del obispo bávaro Dietzfelbinger, redactado después de su viaje por Sudamérica en Abril de 1960. La cita, la cual Herman adoptó como política para el LWB-LA, dice, "Pero si contemplo ahora la corriente evangélica en su conjunto, que se extiende a más de 50 diferentes denominaciones protestantes, estimo muy importante que allí se refuerce particularmente a la iglesia evangélica-luterana que en Brasil se estima tiene 650.000 miembros y en Argentina aproximadamente 130.000. Precisamente la iglesia evangélica-luterana puede, y así lo demuestra la historia de la iglesia, ser muchas veces algo como un centro saludable en todo el protestantismo." Original en alemán, en Latin American Lutheran, No. 52/1960-1961, p. 7.*

494 *Por ejemplo, participó en el año 1961 en Quito, Ecuador, en la conferencia para los pastores enviados por la LWB-LA. Véase Latin American Lutheran, 56/1961, p. 3.*

A través de la FLM, la LC-MS participó también en el *Segundo Congreso Evangélico Latinoamericano* en 1961 en Huampaní, Perú, que congregó a 42 iglesias protestantes y a 200 delegados de 28 países y se desarrolló bajo el lema "Cristo, la esperanza para América Latina". Este congreso marcó un cambio radical en cuanto a la herencia liberal del protestantismo.[495] Mientras que el congreso anterior aún buscaba un cristocentrismo abstracto, ahora el teólogo argentino José Míguez Bonino enfatizó en las consecuencias radicales de la encarnación de Cristo. En la misma dirección apuntaba la ponencia del pastor uruguayo Emilio Castro sobre la responsabilidad social de los cristianos. Aunque el congreso describió los problemas del continente solamente en forma general como "desarrollismo" y tampoco nombró estrategias concretas para tratar una crisis social de este tipo, supo impulsar en amplios círculos una reflexión teológica y social que apuntaba a la liberación. Seguramente, los representantes de la LC-MS no concordaron con la radicalidad del congreso, pero se pudo observar una creciente discusión entre los misioneros de la LC-MS sobre cuestiones de la responsabilidad social.

Con el fuerte compromiso de Robert Gussick, se realizó en mayo de 1962 una *Conferencia de Comunicación* luterana latinoamericana con actividades en Antigua Guatemala y en Buenos Aires, Argentina.[496] Representantes de diferentes iglesias luteranas participaron de la conferencia. Además, estuvieron presentes todos los misioneros de la LC-MS en el área del Caribe. El objetivo central de la conferencia fue la comunicación del Evangelio en Latinoamérica. De este modo, se formularon recomendaciones para la emisión de programas de radio y de televisión y se avaló un trabajo más intenso de las iglesias luteranas en las universidades latinoamericanas para dar a conocer la teología luterana a las élites intelectuales. Además se instó a buscar la unión de las congregaciones étnicas con las iglesias locales. Otra señal importante fue la declaración conjunta de todas las iglesias participantes de no limitarse al trabajo pastoral en sus congregaciones, sino de tomar también en cuenta los problemas económicos y sociales de los respectivos países. En esta declaración es evidente la influencia del precedente *Segundo Congreso Evangélico Latinoamericano*.

En suma, desde fines de los años cincuenta puede observarse una creciente apertura de la LC-MS en Latinoamérica hacia otras iglesias luteranas y protestantes como también un proceso para asumir mayor responsabilidad social. Una consecuencia nada menor de este desarrollo fue una mirada distinta a la iglesia católica, la cual ya no fue considerada únicamente como atrasada. Es por eso que las congregaciones y los misioneros luteranos en Centroamérica siguieron con atención el desarrollo del *Segundo Concilio Vaticano* (1962-1965) e informaron regularmente en su revista eclesiástica sobre sus resultados.[497] Para una iglesia evangélica que se movía en un ambiente protestante extremadamente anticatólico, esta cobertura no fue algo natural y produjo animosidades en repetidas ocasiones. Para la LC-MS, sin embargo, comenzó a articularse de esta forma su responsabilidad ecuménica entre la iglesia católica y las iglesias protestantes. Consideró como su tarea el remecer a los católicos en Guatemala, que de parte de sus obispos apenas se enteraban de lo que ocurría en Roma, y de informarles de las nuevas dinámicas provenientes del Vaticano. Por otra parte, invitó a las iglesias protestantes a analizar sus prejuicios contra la iglesia católica y "a ver la posibilidad de que el Espíritu de Dios, mediante las corrientes que emanan del Concilio, pueda soplar con brisas refrescantes"[498] en ella.

---

[495] *Véase Latin American Lutheran, 56/1961, p. 3ss; Bastian, 1995, p. 228.*

[496] *Véase Latin American Lutheran, 61/1962; Noticiero de la Fe, 1962b, p. 11; Gussick, 1962.*

[497] *Véase Noticiero de la Fe, 1964a, p. 20; Noticiero de la Fe, 1964b, p. 3.*

[498] *Noticiero de la Fe, 1964b, p. 3.*

5.3 Consolidación de las congregaciones en el campo de tensión social de Guatemala

5.3.1 La iglesia en el contexto religioso y político de Guatemala

En Guatemala, el proyecto de reformas de los gobiernos liberales de los presidentes Arévalo y Arbenz fue liquidado con un golpe de Estado de los militares, la burguesía conservadora, la iglesia católica y los EE.UU en el año 1954, después de tan solo nueve años de vigencia.[499] Instigado por los EE.UU, el coronel Castillo Armas se convirtió en el nuevo presidente guatemalteco. El cambio del clima político también tuvo sus efectos sobre el sector religioso y el trabajo social de las iglesias históricas.

En los años previos al golpe de Estado, la LC-MS había colaborado con las instituciones estatales, en algunos casos de forma muy estrecha, y se había ganado una positiva reputación con los gobiernos reformadores, al contrario de lo que sucedió con otras iglesias protestantes.[500] Sobre todo los proyectos agrícolas en Zacapa, donde el experto agrario de la LC-MS, Ruben Tafelmeyer, cooperó con el *Instituto Agropecuario Nacional*, afiliado al Ministerio de Agricultura guatemalteco, estuvieron en consonancia con los intereses de los presidentes Arévalo y Arbenz, quienes implementaron una reforma agraria que favorecía a la población rural. También hubo otros proyectos de la LC-MS, como por ejemplo un proyecto social en uno de los barrios más pobres de Guatemala inaugurado en 1952, que operaban con el consentimiento oficial y el apoyo informal del Estado.

La buena relación entre los representantes de la LC-MS y el Estado tuvo como efecto que el otorgamiento de permisos de residencia para los misioneros no representara problemas.[501] Otras iglesias y misiones protestantes, en cambio, tuvieron dificultades manifiestamente mayores para obtener visas durante el período de los gobiernos reformadores, que en general habían tomado distancia de las organizaciones e iglesias americanas. Por eso no sorprende que Robert Gussick evaluara la política de los gobiernos reformadores en su conjunto como positiva y lamentara su derrocamiento.[502]

Para el trabajo de la LC-MS en Antigua Guatemala, el golpe de Estado de 1954 tuvo consecuencias inmediatas. El puesto de salud con el cual se quería llegar a la población indígena tuvo que cerrar, pues la doctora guatemalteca Elena Trejo Carstens, que trabajaba allí, fue clasificada como subversiva por el nuevo gobierno y tuvo que huir.[503] Con esto, el intento de una misión entre la población indígena fue postergado por un tiempo prolongado. Fracasó también la reapertura de la clínica en el año 1959, cuando la LC-MS contrató al doctor estadounidense Carroll Behrhorst, porque el nuevo gobierno guatemalteco le negó durante varios años el permiso de oficiar como médico.[504] Esta situación pone en evidencia que

---

499 Véase arriba cap. 1.2.2.2.

500 Véase para lo siguiente Garrard-Burnett, 1998, p. 97s.

501 Véase Gussick, 1954a, p. 25. Si bien el Ministerio de Relaciones Exteriores no impuso a los misioneros de la LC-MS las mismas condiciones que a otras organizaciones protestantes, la administración Arbenz se reservó medidas de seguridad también en cuanto a la LC-MS. De esta manera, los misioneros debían hacer un depósito de 250 Quetzales (para entonces una suma equivalente en dólares) con el cual se podría comprar en cualquier momento un pasaje de regreso, en caso que los misioneros organizaran "acciones perjudiciales para el país". Véase Garrard-Burnett, 1998, p. 98.

502 Véase para ello arriba cap. 3.2.4.

503 Véase Kempff y Mahler, en, Austin 2, p. 7s. El autor no pudo obtener informaciones más exactas sobre las circunstancias y causas de la huida de la doctora.

504 Véase Kempff, 1962, p. 4. La LC-MS emprendió solo a partir de 1985, un nuevo intento de misión entre los indígenas por Ed Auger en Santiago Zamora, un lugar cerca de Antigua Guatemala. Véase Kempff, 1995, p. 12.

las relaciones de la LC-MS con el nuevo gobierno se habían tornado difíciles. Su participación en la reforma agraria del anterior gobierno, anulada inmediatamente por el nuevo régimen de Castillo, convirtió a la LC-MS en un blanco de la nueva fuerza de Estado. Pero finalmente no se produjo un conflicto abierto entre el Estado y la LC-MS. Esto se debió por un lado al origen estadounidense de la LC-MS, lo que le aseguraba la protección de la superpotencia hegemónica estadounidense en Guatemala. Por otro lado, la LC-MS era una iglesia tan pequeña que a los ojos del Estado no constituía un factor social importante. De esta manera, los misioneros pudieron continuar su trabajo misionero.[505]

La iglesia católica, que había preparado el derrocamiento de Arbenz a través de divulgaciones ideológicas, se vio fortalecida con el exitoso golpe de Estado. Desde su posición de poder recuperado, realizó varias campañas contra las iglesias protestantes, que muchas veces terminaron en violentos disturbios.[506] Esto derivó en que el sector protestante se aglutinara más y buscara estrategias comunes. Los protestantes celebraron su primer gran éxito en 1957, cuando en contra de la voluntad del arzobispo de Ciudad de Guatemala obtuvieron la autorización para desfilar por la principal calle comercial de la capital con motivo del 75° aniversario de la llegada de los protestantes a Guatemala. "Para el protestantismo, este desfile significó la irrupción en la conciencia pública."[507]

Si bien la iglesia luterana no participó en esta manifestación, en general entró en una alianza más estrecha con las demás iglesias protestantes.[508] Así por ejemplo, participó en la primera "cruzada de evangelización" interdenominacional de la *Latin American Mission* (Misión Latinoamericana, LAM por sus siglas en inglés) en Guatemala en 1962, la cual estuvo caracterizada por el gran compromiso de las iglesias evangelicales y la aplicación de los métodos desarrollados por el *Instituto Internacional de Evangelización a Fondo* (IINDEF):[509]

"La metodología de la LAM incluyó masivas campañas publicitarias, predicaciones radiales, desfiles elaborados, cortos publicitarios, seminarios y retiros que duraban una semana, al igual que un evangelismo puerta a puerta entregado por feligreses entrenados en estrategias de venta. En 1962, IINDEF distribuyó medio millón de Evangelios y un millón de tratados misioneros, y evangelistas locales visitaron a casi 250.000 hogares."[510]

Esta campaña aportó al crecimiento del protestantismo en Guatemala. La LC-MS y otras iglesias históricas, sin embargo, no registraron un sustancial crecimiento en su membresía.[511] En general, la LC-MS en Centroamérica registró una nueva apertura hacia corrientes sociales y religiosas. Esta nueva apertura se formuló de manera programática en la conferencia regional que se realizó en Panamá en 1960 bajo el lema "Iglesia sin Muros".[512] La iglesia se veía cada vez más en la responsabilidad de mirar más allá de sus estrechos confines denominacionales y de hacer parte de nuevas alianzas. En consecuencia, cooperó también con la *Junta Evangélica de Servicio Social y Cultural* fundada en 1963 a iniciativa del Consejo Mundial de Iglesias (CMI).[513]

---

505 *Véase Kempff, en, Austin 2, p. 6.*
506 *Véase Garrard-Burnett, 1998, p. 102ss.*
507 *Cita original en alemán, en Prien, 1978, p. 713.*
508 *Véase conversación 21.*
509 *Véase Garrard-Burnett, 1998, p. 109.*
510 *Cita original en inglés, en Garrard-Burnett, 1998, p. 109.*
511 *Véase Schäfer, 1992, p. 116; Kempff, 1962, p. 2s.*
512 *Véase Gussick, 1988, p. 10.*
513 *Véase Zipser, 1972, p. 40, 46.*

5.3.2 La iglesia, la guerrilla y la cuestión social

La pregunta acerca de cómo interpretar y asumir los movimientos de liberación y el comunismo latinoamericano pasó a ser un nuevo desafío para la comprensión que la iglesia tenía de sí misma. La *Revolución Cubana* de 1959 significó un fuerte impulso para los movimientos de liberación en Latinoamérica. Pero el comunismo fue declarado por el gobierno estadounidense como el peor enemigo del mundo civilizado, a quien había que combatir con toda fuerza y con todos los medios. A consecuencia, la administración estadounidense medía la lealtad de sus aliados en los gobiernos latinoamericanos con las medidas que emprendían contra las nacientes organizaciones de liberación y las tendencias comunistas.

En el curso de los años sesenta, se formó en el oriente de Guatemala, sobre todo en los departamentos Zacapa y Chiquimula, una resistencia contra el gobierno. En estos movimientos se encuentran las raíces de la guerrilla guatemalteca. Pero como en aquel entonces la resistencia no estuvo suficientemente arraigada en la población, pudo ser aniquilada por el gobierno leal a los EE.UU. mediante una cruel cruzada contra la guerrilla y la población civil. Los militares, que llegaron a ser los actores más poderosos en Guatemala, en vez de optar por reformas, eligieron la violencia y la aniquilación.

La iglesia luterana, cuya congregación más importante se ubicaba en Zacapa, se encontró así en el centro mismo de la lucha contra la insurrección. Mahler comenta:

" La ola de represión contrainsurgente que los militares desataron a raíz de esta sublevación fue espeluznante. Feligreses luteranos en la región de Zacapa se vieron involucrados, y con sus compañeros sufrieron pérfidas torturas. La presencia de asesores militares de los EE.UU. en estas operaciones de contrainsurgencia fue confirmada al autor de esta obra por algunos de ellos."[514]

Un ejemplo para las relaciones entre miembros congregacionales luteranos y la guerrilla en Zacapa es EduaReverendo Cabrera, que provenía de La Trementina, uno de los primeros puntos de predicación en los alrededores de Zacapa.[515] Cabrera, que más tarde fue ordenado pastor luterano, tuvo un hermano que era uno de los líderes del movimiento guerrillero en Zacapa y a quien se le conocía bajo el apodo de "el cura". En muchas oportunidades, Cabrera y sus padres, que apoyaban a su hermano y respectivamente a su hijo, fueron por ello víctimas de asaltos perpetrados por los militares.

Otros dos miembros congregacionales que tuvieron contacto con grupos de la oposición o bien, de la guerrilla en Zacapa, fueron Mirta Méndez y Héctor Vásquez. Mientras que Mirta Méndez era oriunda de El Salvador y fue uno de los primeros miembros de la congregación de Pasaquina, Vásquez había sido bautizado por Pankow y Mayer en su primera visita a Zacapa en septiembre de 1946.[516] Más tarde, Vásquez se formó como pastor de la iglesia luterana. A fines de los años cincuenta y comienzos de los años sesenta Méndez y Vásquez estudiaban pedagogía en seminarios pedagógicos que en aquella época se caracterizaron por un análisis crítico de la situación socio política. Tanto los profesores como los estudiantes tenían contactos con grupos de oposición y de la guerrilla o bien, eran miembros de movimientos de liberación. Reiteradamente se produjeron enfrentamientos con los militares. Cuando en el año 1963 se produjo una insurrección contra el gobierno en Zacapa, muchos profesores y estudiantes

---

514 *Mahler, 2002, p. 35.*

515 *Véase para lo siguiente Eduardo Cabrera, en, Austin 4, p. 17; Mahler, 2002, p. 37; Mejía, 2000, p. 19; Conversación 7.*

516 *Véase para ello arriba cap. 3.1.3.*

del seminario pedagógico local fueron detenidos, torturados e incluso ejecutados. Mirta Méndez relata los acontecimientos, que para ella significaron el inicio de una creciente radicalización:

"Era curioso, porque casi todos los miembros de nuestro grado, que éramos unos 30, estábamos metidos en esto (el levantamiento, [nota del autor]), y visitábamos los maestros que estaban en la cárcel. Empezaba allí, era un inicio, no nos imaginábamos a qué nos iba conducir."[517]

Ciro Mejía, que en esa época era pastor local en Zacapa, sabía de estos contactos pero se mantuvo fuera de todos los movimientos y reuniones políticas e ideológicas.[518] Sin embargo, su convicción pastoral lo obligaba a mantener las puertas de la iglesia abiertas también para los miembros congregacionales relacionados con la guerrilla, aunque no compartía sus convicciones políticas. Vásquez y Méndez aprovecharon este espacio, invitando a compañeros de estudio a su congregación y organizando allá reuniones políticas secretas.[519]

Entre los misioneros de la LC-MS, todos estos sucesos desencadenaron nuevos procesos de reflexión. Desde comienzos de los años sesenta, los artículos sobre preguntas acerca de la responsabilidad social y el comunismo se multiplicaron. Pero se observa que los misioneros rechazaron estrictamente todas las teorías comunistas como una alternativa para solucionar los problemas sociales en Centroamérica. El comunismo encarnaba para ellos "tiranía" y "monopolización"[520]. Pero es cierto que en sus explicaciones, los misioneros solamente hacían referencia al comunismo soviético y su realidad, y con ello se sumaron al discurso dominante en el mundo occidental. Apenas tuvieron conciencia del debate acerca del comunismo dentro de Latinoamérica.

De igual manera les fue ajena una nueva hermenéutica bíblica, que colocaba la acción liberadora de Dios y la participación del hombre en este proceso en su centro. Para ellos, cada conato de confusión entre la realidad bíblica y la realidad social debía ser impedida. Un ejemplo para ello lo constituye un artículo del *Noticiero de la Fe*, donde se relatan los inicios históricos de la LC-MS y se presenta a las primeras congregaciones de la LC-MS como una gran familia que compartía todo, tal como la comunidad cristiana primitiva en Jerusalén según Hechos 2,44-45; 4, 35. Entre paréntesis, el autor estimó necesario añadir inmediatamente la siguiente advertencia:

"(Este no tiene ninguna relación con el comunismo actual, como aseveran algunos, porque los cristianos *no lo hacían por mandato del gobierno, sino de su propia voluntad,* como demostración de su fe y amor)."[521]

Pero aún así los misioneros no mantuvieron una completa pasividad ante la crisis social y la injusticia política. Su respuesta consistió en reforzar el trabajo social y animar a los miembros de las congregaciones a participar en la vida política.

---

517 *Citado según Mahler, 2000, p. 51.*

518 *Véase Mejía, 2000, p. 19.*

519 *Véase también Eduardo Cabrera, en, Austin 4, p. 4. Cabrera relata que Mejía lo propuso como candidato para el seminario teológico en México. Mejía se sintió aliviado cuando Cabrera efectivamente se fue a México, porque había sabido de varias fuentes en Zacapa que éste iba a ser detenido por los militares. Véase también María Luz de Cabrera, en, Austin 4, p..s. 3s. María Luz de Cabrera confirma que Mejía protegía a los miembros de su congregación que participaron en la lucha guerrillera y que por ejemplo seguía visitando a la familia Cabrera, sabiendo de las relaciones que mantenía con la guerrilla. Véase para ello también arriba cap. 4.5.*

520 *Pankow, 1962, p. 11.*

521 *Moll, 1962, p. 12. Cursiva en el original.*

Sobre todo en el área de los levantamientos de Zacapa se reforzaron decididamente los esfuerzos sociales. El proyecto agrario, que por un tiempo había dejado de funcionar, se retomó en el año 1964 con la llegada de un nuevo ingeniero agrónomo, Jim Jorns. Bajo la dirección de Mirta Méndez, la congregación también inició programas de alfabetización, creó un puesto de salud que se dirigía en especial a la población pobre y participó en proyectos de tratamiento de aguas servidas e higiene.[522] Además se continuó con la ampliación de la escuela, fundada en 1953, en el centro de la ciudad.[523]

En Ciudad de Guatemala, la congregación Cristo Rey levantó con la ayuda financiera del programa de emergencia de la LC-MS, *LC-MS World Relief* un puesto de salud en el barrio marginal de La Florida, el cual fue dirigido por el Dr. Erich Knötzsch. Junto a la clínica se construyó una pequeña capilla *La Santísima Trinidad*, donde se realizaban la escuela dominical y los cultos.[524]

Algunos misioneros, sin embargo, paulatinamente se convencieron que la injusticia social en Centroamérica no podía ser superada solamente mediante proyectos sociales. Todavía con cierta cautela Robert Höferkamp describió la tarea de las iglesias en el año 1959 con las siguientes palabras:

"[...] porque la actividad política en Centroamérica tiene tendencia a ser corrupta, violenta y maligna [...] todas las denominaciones tendrán mucho que hacer en el futuro para animar a sus miembros a sortear los peligros muy reales de la vida política centroamericana cuando participan en la política."[525]

Por supuesto que esta demanda no preveía una participación en la lucha armada de la guerrilla. Sin embargo, se dirigió claramente contra la política del gobierno guatemalteco, pero también contra el quietismo político de muchas iglesias protestantes. En un artículo posterior, Höferkamp fue más explícito:

"Necesitamos preguntarnos a nosotros mismos, hasta qué punto nuestra enseñanza ética se ha contentado con relacionarse con la moralidad personal y la privacidad de la vida de nuestros cristianos, y necesitamos considerar qué poco hemos aspirado para prepararlos a enfrentar los problemas de un mundo secular y de una sociedad que está luchando para liberarse de los amarres del feudalismo y del capitalismo liberal."[526]

Por una evolución similar pasó Kenneth Mahler, quien trabajaba desde el año 1963 para la LC-MS en Panamá y presenció en persona en el año 1964 los disturbios y manifestaciones contra la presencia de los EE.UU. en la zona del Canal.[527] Al ver a soldados estadounidenses disparando contra manifestantes no armados, y sobre la base de muchas experiencias positivas con la gente en Panamá, comenzó a cuestionar la política de los EE.UU. en Latinoamérica. Este fue el primer paso de un camino personal, en el cual Mahler desarrolló cada vez más simpatías por los objetivos de los movimientos de liberación en Centroamérica y se abrió a la hermenéutica de la teología de liberación.

---

522 *Véase Mejía, 1966, p. 14s; Stahlke, 1966, p. 15.*
523 *Véase Stahlke, 1961, p. 9.*
524 *Véase Knötzsch, 1966, p. 16.*
525 *Original en inglés, en Höferkamp, 1959.*
526 *Original en inglés, en Höferkamp, 1965, p. 274.*
527 *Véase conversación 7.*

5.3.3 La Congregación Cristo Rey, en Ciudad de Guatemala

La *Congregación Cristo Rey* en Ciudad de Guatemala jugó desde el principio un rol especial en el conjunto del trabajo de iglesia de la LC-MS. Gussick consideraba que su tarea primordial consistía en sacar rápidamente a los miembros, que en su mayoría hablaban alemán, de su aislamiento étnico y de constituirlos en una congregación local. Por esta razón introdujo el castellano como idioma en el culto, aparte del alemán y del inglés. Con esta medida buscó acercarse como misionero a la población urbana en Guatemala, y por otro lado apuntar a la segunda y tercera generación de alemanes residentes en Guatemala, quienes habían adoptado el castellano como segundo idioma materno junto al alemán, con el fin de integrarlos en su entorno también en cuanto a su vida religiosa.[528]

Los miembros congregacionales de habla alemana, sin embargo, percibieron esta acción como forzada y reaccionaron con mucha reserva ante la introducción del idioma castellano. Su religiosidad estaba estrechamente relacionada con el idioma alemán y en su mayoría sintieron que era "demasiado pedirles que articularan su fe en castellano"[529].

A esta comprensión totalmente divergente sobre la función y la situación de una congregación en el extranjero se sumaron otras diferencias. Por ejemplo, los alemanes, que muchas veces habían sido afectados por la expropiación de sus tierras durante los gobiernos reformadores de los presidentes Arévalo y Arbenz, veían, a gran diferencia de Gussick y otros misioneros, de forma positiva el golpe de Estado de 1954 y consideraban que el nuevo régimen militar representaba mejor sus intereses.[530] Además, fueron pocos los alemanes que compartieron las inquietudes misioneras de la LC-MS, y en general no estuvieron dispuestos a dedicarle a la congregación tanto tiempo como los pastores de la LC-MS lo esperaban de sus miembros congregacionales. De esa manera, la vida congregacional se desarrolló solo lentamente en los primeros años.

El escaso éxito de Gussick en la congregación alemana fue visto con cierta satisfacción por representantes de la FLM a principios de los años cincuenta, cuando la relación entre la FLM y la LC-MS era aún tensa.[531] La LC-MS, por su parte, defendió su presencia entre los alemanes. Aún en 1955, H. A. Ott, Secretario para Latinoamérica de la Junta de Misión de la LC-MS, escribió una carta tajante a Stewart Herman, Secretario para América Latina de la FLM, en la cual comunicaba que no toleraría ninguna actividad pastoral de pastores relacionados con la FLM en la *Congregación Cristo Rey* en Guatemala, evocando como razón la ausencia de la comunión de púlpito y altar entre la LC-MS y la FLM.[532]

Pero la distensión en las relaciones de la LC-MS tanto con la FLM como con la EKD pronto se hizo sentir en la congregación en Ciudad de Guatemala. Adolf Wischmann, por ejemplo, el presidente del KA-EKD, visitó en el año 1961 la congregación en Guatemala, donde constató "una buena convivencia" donde "lentamente se llegaba a una mejor cooperación"[533].

---

528 *Véase Gussick, 1955, p. 6s; Gussick, 1954c; Véase para ello también arriba cap. 3.2.3.*

529 *Original en alemán, en Zipser, 1972, p. 42. Además, después del fin de la prohibición de inmigración en los años cincuenta, aumentó visiblemente el porcentaje de nuevos inmigrantes alemanes y de expertos enviados que aún tenían que aprender castellano, los cuales pronto constituyeron la mayoría de la congregación.*

530 *Véase Höferkamp., en Austin 1, p. 8.*

531 *Véase las citas mencionadas arriba en cap. 4.6 de úke Kastlund en Kastlund, 14.04.1954. De similar manera habla también Stewart Herman en una carta de los años cincuenta al Dr. Krüger-Witmark del Departamento de Asuntos Exteriores de la EKD. Véase Herman, sin año.*

532 *Véase Ott, 29.08.1955.*

533 *Original en alemán, en Wischmann, 17.01.1962.*

Cuando la EKD y la FLM acordaron en el año 1963 una colaboración más estrecha en Latinoamérica y la EKD de esta forma se hizo parte de los contactos de la FLM, se intensificaron aún más los contactos entre la LC-MS y la EKD.[534] La EKD apoyó logística y económicamente a la *Congregación Cristo Rey* en la construcción de un nuevo templo en Ciudad de Guatemala, que desde 1966 sirvió a los tres grupos lingüísticos – castellano, inglés, alemán – como iglesia y centro congregacional.[535] Por otro lado, la LC-MS se liberó de sus aprehensiones con respecto a los pastores enviados por la EKD, invitando por ejemplo en el año 1964 al pastor alemán Johannes Pfeiffer como predicador visitante a la *Congregación Cristo Rey* – un procedimiento, que sólo diez años antes habría provocado duras controversias. Los misioneros de la LC-MS incluso solicitaron a Pfeiffer su colaboración en la ordenación de Fernández, Artiga, Alemán y Ojasti, que se iba a celebrar en San Salvador.[536]

Una dimensión totalmente nueva de la cooperación entre la LC-MS y la EKD comenzó a desarrollarse a mediados de los años sesenta cuando surgió la idea de enviar a un pastor ligado a la EKD para trabajar con el grupo de habla alemana en la *Congregación Cristo Rey*. Pero debieron pasar aún varios años y derribarse otros prejuicios hasta que se pudiera producir una cooperación tan concreta entre la LC-MS y la EKD.

En resumen, los años sesenta estuvieron bajo el signo de una apertura ecuménica de la LC-MS y de su disposición de cooperar con otras iglesias. Este clima influyó en forma permanente tanto en la primera y, aún más marcadamente, en la segunda generación de pastores locales como también de los miembros congregacionales en Guatemala y El Salvador y su comprensión de la iglesia.

5.4 La expansión de la iglesia luterana en El Salvador

5.4.1 La primera congregación en la capital San Salvador

La nueva política misionera de la LC-MS tuvo consecuencias directas para el trabajo en El Salvador. Por una parte, la Junta de Misión apoyó a partir del año 1957 en forma irrestricta el trabajo que allí se efectuaba y vio en El Salvador, después de Guatemala, otro importante campo de misión para la LC-MS. Por otra parte, envió a Gerhard Kempff de Guatemala a El Salvador, donde en su calidad de inspector de misión debía implementar la nueva política y asegurar una expedita formación de la iglesia. Aunque Kempff se mostró escéptico frente a la nueva política de misión, consideró que era su tarea comprometerse para su implementación.[537]

En octubre de 1957 se mudó con su familia a El Salvador, donde debía acompañar el trabajo de Mejía y el desarrollo de la congregación en Pasaquina, y formar una nueva congregación en San Salvador.[538] Una vez en la capital, pudo retomar contactos que Ciro Mejía había establecido con miembros de la *Misión Centroamericana (Central American Mission)*[539]. Dos de los anteriores colegas de Mejía, Héctor

534 *Véase el acuerdo entre la LWB-LA y el KA-EKD en, Pfarrkonferenz der von der EKD entsandten Pfarrer im westlichen und nördlichen Lateinamerika und Kirchenamt der EKD, Hauptabteilung III, Ökumene und Auslandsarbeit (Kirchliches Außenamt), 1985, p. 7s.*

535 *Véase Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, 12.11.1964; Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, 14.12.1964. La mayor parte del financiamiento, sin embargo, fue asumida por la LC-MS y los mismos miembros. Véase Noticiero de la Fe, 1966, p. 16s; Wagner, 1999, p. 33s.*

536 *Véase Pfeiffer, 1969, p. 170.*

537 *Véase Kempff, en, Austin 2, p. 8; Kempff, 1995, p. 13.*

538 *Véase para lo siguiente Mejía, 2000; Mejía, sin año; Sínodo Luterano Salvadoreño, 1996; Sandoval, 1992a; Kempff, 1961; Entrevista 3; Entrevista 4. Véase también el mapa en el Anexo 1.2.*

539 *Véase Kempff, en, Austin 2, p. 11.*

Fernández y Raúl Alemán, habían renunciado bajo la influencia de Mejía a la CAM y estuvieron colaborando desde entonces como evangelistas luteranos laicos, después de un tiempo de estudios de catecismo y dogmática. Fernández, que había trabajado durante dieciséis años en diversos lugares de El Salvador como pastor de la CAM, comenzó a enseñarle el Catecismo Menor a algunos de sus anteriores miembros congregacionales de Santa Tecla, un suburbio de San Salvador, y formó de esta manera un primer grupo que reflexionaba sobre la doctrina luterana.

Cuando Kempff llegó a El Salvador, invitó a este grupo a cultos y a otras actividades en su casa particular y fundó con ellos en octubre de 1959 la primera congregación luterana en El Salvador.[540] Durante la confirmación de Fernández y Alemán se produjeron ataques verbales por parte de representantes de la CAM que insultaron durante la ceremonia tanto a sus anteriores pastores como a otros confirmandos acusándolos de disidentes.[541] Pero ni ellos ni su confirmador Kempff se dejaron impresionar por las acusaciones y continuaron con la celebración. Luego de las experiencias vividas con Mejía y la congregación en Pasaquina, la CAM por segunda vez perdía a miembros y pastores de su iglesia a causa de su paso a la ILS.

Kempff y los miembros congregacionales comenzaron luego a visitar comunidades y localidades aledañas y a instalar puestos de predicación. Con dinero puesto a disposición por la Junta de Misión de la LC-MS, se pudo arrendar en 1960 una casa más amplia en San Salvador, que bajo el nombre de *Cristo Nuestro Salvador* sirvió de iglesia, centro congregacional y casa pastoral. Otras donaciones desde los EE.UU. hicieron posible equipar la capilla para 50 personas y establecer una vida congregacional continua en la capital. La existencia de este templo le dio mayor atractivo a la congregación para extranjeros, y durante algún tiempo Kempff ofreció un culto adicional en inglés.

En su función de Encargado de la Misión para América Central, Gussick envió a comienzos del año 1961 a Napoleón Artiga a San Salvador. Artiga había trabajado desde 1958 junto a Gussick en Panamá. Kempff, que quería dedicarse al acompañamiento de los colaboradores a escala nacional, le encargó a Artiga la dirección de la congregación capitalina. El punto culminante del trabajo de Artiga lo constituyó la fundación de la primera escuela luterana en El Salvador en abril de 1966. El lema, bajo el cual se inauguró la escuela, "Por Dios, Por la Niñez, y Por la Patria"[542] revela la cercanía de Artiga con el gobierno salvadoreño.[543] Con la autorización y el apoyo estatal, la escuela comenzó a operar con 30 alumnos y dos profesoras. El objetivo explícito de Artiga fue la captación de más personas para la iglesia luterana mediante este trabajo escolar. Durante su pastorado, Artiga logró también una distensión en la difícil relación con la CAM, surgida a raíz de la disidencia de pastores y miembros congregacionales. Pronto la CAM reconoció en la iglesia luterana a una aliada protestante para la expansión del Evangelio y en la lucha contra la iglesia católica. Desde mediados de los años sesenta se multiplicaban por esta razón las invitaciones recíprocas y las actividades conjuntas. A modo de ejemplo, la iglesia luterana participó en el programa radial de la CAM, YSHQ-Radio Progreso.[544]

---

540 *Aparte de Héctor Fernández y su familia, también Miguel Angel Estrada y Juana Antonia Sandoval figuran como primeros miembros congregacionales. Véase Sínodo Luterano Salvadoreño, 1996, p. 9; Sandoval, 1992a.*

541 *Véase Vida Nueva, 1974, p. 11; Kempff, en, Austin 2, p. 11.*

542 *The Lutheran Witness, 24.04.1966, p. 5.*

543 *Véase en cuanto a la persona de Artiga arriba cap. 4.4. Las buenas relaciones de Artiga con el gobierno salvadoreño se manifiestan también en la facilidad con la cual Artiga obtuvo la autorización para el funcionamiento de la escuela por parte del Estado.*

544 *Véase Artiga, 1964, p. 16.*

El crecimiento de la congregación en San Salvador fue muy débil durante los primeros años. Según las indicaciones de Kempff, el número de miembros aumentó entre los años 1957 y 1961 de 36 a 82, de los cuales sólo 32 participaban en la Santa Cena.[545] La congregación instaló hasta 1961 un total de cuatro puestos de predicación y se dirigió en su trabajo pastoral tanto a la clase media y baja urbana como a la clase baja rural que vivía en los alrededores de San Salvador.[546]

5.4.2 Consolidación de la congregación en Pasaquina

En la segunda mitad de los años cincuenta el trabajo congregacional se expandió desde Pasaquina trascendiendo las fronteras de El Salvador para llegar a Honduras.[547] A causa de una situación económica cada vez más difícil para la población rural debido a una práctica de desalojamientos en aumento que le quitaba la base para una agricultura de subsistencia, se produjo una emigración cada vez más masiva de salvadoreños a Honduras, donde aún había tierras disponibles para el cultivo.[548] Entre estos pobladores rurales migrantes se encontraron también algunos miembros de la congregación luterana de Pasaquina. En su mayoría se asentaron en la región fronteriza de Honduras, pero también en la provincia de Olancho, al noreste del país, donde fueron acompañados pastoralmente por Mejía. Debido al aumento constante de salvadoreños luteranos en Honduras, Kempff comenzó también a hacer visitas en la república vecina.[549]

En el año 1959 se produjo un cambio en Pasaquina, cuando Ciro Mejía dejó la congregación para mudarse a Zacapa, Guatemala, donde trabajaría como pastor laico y debía terminar cuanto antes su formación como pastor. En lugar de Mejía, la LC-MS contrató a Héctor Fernández como evangelista y lo envió a Pasaquina.[550] En la opinión de los misioneros, Fernández disponía como ex pastor de la CAM de suficiente experiencia para hacerse cargo de la congregación en Pasaquina. Como preparación directa para su servicio, recibió aún durante algún tiempo instrucción en doctrina luterana por parte de Kempff e hizo una práctica de seis semanas en la *Sociedad Bíblica Americana (American Bible Society)* en Honduras para conocer su trabajo.

En Pasaquina, Fernández pudo concluir la construcción de un pequeño templo e inaugurar dos capillas más en las áreas aledañas. Con la ayuda suplementaria de Raúl Alemán, que bajo la supervisión de Kempff había trabajado durante algún tiempo como capellán penitenciario en San Salvador y que tam-

---

545 *Véase Kempff, 1962, p. 6. Estas cifras de Kempff del año 1962 son las únicas disponibles y fidedignas para los años sesenta. En total, es de suponer que el crecimiento de las congregaciones quedó en los años siguientes hasta 1970 dentro de los márgenes indicados por Kempff.*

546 *Véase Pineda/Dubon, 1997, p. 56; Sandoval, 1992a; Sandoval relata que algunos miembros visitaron como evangelistas a las siguientes comunidades, Zacatecoluca, Cojutepeque, San Martín, San Marcos.*

547 *Véase para lo siguiente Kempff, 1995, p. 1s.*

548 *Cuando Honduras a fines de los años sesenta continuó debilitándose económicamente en comparación con los demás países centroamericanos, el gobierno hondureño expulsó a muchos de estos inmigrantes salvadoreños. El conflicto desembocó en 1969 en la Guerra de las 100 Horas entre Honduras y El Salvador. Véase para ello arriba cap. 1.2.2.1.*

549 *Solamente a partir del año 1964 se inició con la mudanza de Kempff a Honduras un trabajo continuo en este país, el cual no solamente se dirigía a los salvadoreños viviendo en Honduras sino también a la población hondureña.*

550 *Mientras que Mejía aún fue llamado "pastor laico", ya con los tres candidatos para el ministerio Fernández, Alemán y Artiga comenzó a imponerse el título "evangelista". Los evangelistas se diferenciaban de los "catequistas", quienes trabajaron como miembros congregacionales voluntarios, sin aspirar a la profesión de pastor. Sin embargo los títulos se usaron de forma bastante divergente, lo que hace suponer que aún no existía un claro concepto de las tareas y de los títulos para los colaboradores en la iglesia.*

bién poseía experiencia pastoral en la CAM, se experimentó un leve progreso en la congregación. Se abrieron nuevos campos de misión y se estableció un consejo congregacional, al cual pertenecieron representantes de Pasaquina y de los puestos de predicación aledaños. El probado trabajo con líderes congregacionales voluntarios y catequistas, que sobre todo trabajaron en las áreas aledañas, fue continuado también por Fernández y Alemán.[551] Cuando Fernández fue trasladado en 1963 a San Miguel, Alemán, que mantuvo su domicilio en la capital de provincia La Unión, asumió la responsabilidad principal por la congregación.

Todos estos esfuerzos llevaron en total a un modesto aumento de la membresía de la congregación de Pasaquina. Comparado con los 139 miembros en el año 1957, en el año 1961su número aumentó a 223, de los cuales 60 celebraron la Santa Cena. Además, a los seis puestos de predicación que había en el año 1957, se sumaron dos nuevos en el año 1961.

5.4.3 San Miguel, la tercera congregación luterana en El Salvador

Ya a comienzos del año 1958 se intentó fundar una congregación en San Miguel, la tercera ciudad más grande de El Salvador, para sumarla a las congregaciones de Pasaquina y San Salvador. Desde Pasaquina se establecieron los primeros contactos hacia los suburbios de San Miguel. Un vicario procedente de Costa Rica, Alcides Solís, recibió el encargo de avanzar hacia el centro de la ciudad. Pero a los seis meses se vio que el trabajo pastoral sobrepasaba a Solís, por lo cual el Consejo de Misión con el acueReverendo de la Junta de Misión lo despidió de la LC-MS. Es característico para la falta de personal de la iglesia, ya sea de misioneros como de laicos calificados, que a consecuencia el trabajo en San Miguel se suspendiera por los años siguientes.

Recién cuando en 1963 el Consejo de Misión decidió enviar a Héctor Fernández a San Miguel, se desarrolló un trabajo congregacional permanente en esta ciudad, la más importante del oriente de El Salvador.[552] Al inicio de su trabajo, Fernández retomó contactos a través de familiares de su esposa, logrando reunir a más miembros para la congregación mediante visitas a los hogares. Según estimaciones de Höferkamp, fue sobre todo la personalidad de Fernández que contribuyó a fomentar en San Miguel la formación de una congregación. Fue un pastor que "tenía su manera bastante convincente de hablar y como que lo dejaba a uno con cierta firmeza"[553].

Por ello, logró fundar en un tiempo relativamente corto una congregación en el centro de la ciudad con el nombre de *El Divino Redentor* y pudo instalar dos puestos de predicación en los suburbios de San Miguel.[554] Mientras que en la ciudad llegaba más bien a la clase media, los miembros congregacionales en los suburbios provenían en gran parte de la clase rural baja. Sus dos hijos mayores, David Ernesto y Miguel Ángel, que más tarde pertenecieron a la segunda generación de pastores salvadoreños, y su hija Vilma Elizabeth lo apoyaron en su trabajo congregacional, trabajando especialmente como catequistas para niños y adolescentes. Además, Fernández creó buenos contactos con la iglesia católica en San Miguel. Con ello, superó antiguos prejuicios que había tenido como anterior pastor de la CAM, y supo presentar a la iglesia luterana como una iglesia católica reformada, que fue reconocida por los católicos progresistas.[555]

---

551 *Véase Alemán, 1965, p. 15.*
552 *Véase Fernández/Stahlke, 1966, p. 16s; Vida Nueva, 1974, p. 11; Entrevista 4; Conversación 13.*
553 *Höferkamp, en Austin 4, p. 3.*
554 *Los primeros confirmandos en San Miguel fueron Raúl A. Espino, Otilia de Espino, Francisco Guevara, José Dimas, Carmen de Abrego, Salvador Abrego. Véase Fernández/Stahlke, 1966, p. 16.*
555 *Véase Entrevista 4, p. 1.*

Hasta mediados de los años sesenta, la *Iglesia Luterana Salvadoreña* se había instalado entonces en tres regiones. Junto a la congregación rural en Pasaquina, la iglesia inició a través de las congregaciones de San Salvador y San Miguel su trabajo en dos centros urbanos y de esta manera cambió el énfasis de su misión hacia la clase media y baja urbana.[556] Además, por las visitas a los luteranos en Honduras, la iglesia comenzó ya en los años cincuenta con el trabajo pastoral entre las personas que a causa de factores económicos y sociales tuvieron que dejar sus lugares de vida de siempre. El acompañamiento de personas desarraigadas y afectadas por la migración caracterizó de forma cada vez más marcada el trabajo de la iglesia en los años siguientes y encontró su punto culminante en el tiempo de la Guerra Civil.

5.4.4 La primera generación de pastores en El Salvador

El desarrollo de la *Iglesia Luterana Salvadoreña* estuvo desde los inicios caracterizado fuertemente por los pastores locales. Mientras que en Guatemala siempre se registró un número relativamente alto de misioneros, en la iglesia de El Salvador solamente trabajó un misionero estadounidense, Gerhard Kempff durante los años 1957 a 1964. No obstante, poco después de su llegada, se retiró del trabajo congregacional directo y se dedicó a las tareas que según la nueva política de la Junta de Misión le eran propias.[557]

El núcleo de colaboradores en las congregaciones luteranas se compuso de antiguos catequistas voluntarios y evangelistas asalariados, más tarde pastores. Los catequistas se formaron y perfeccionaron en cursos específicos impartidos por Kempff. Además, recibieron perfeccionamiento mediante cursos a distancia ofrecidos por Robert Höferkamp y Edgar Keller, otro misionero encargado de la formación. Los catequistas fueron responsables del trabajo catequético en las congregaciones y del acompañamiento pastoral de los pequeños grupos congregacionales que existían en el contorno de la congregación principal.

La responsabilidad principal, sin embargo, la tuvieron los tres evangelistas Artiga, Alemán y Fernández, quienes eran visitados y supervisados por Kempff en forma regular en sus congregaciones. Para estos tres candidatos se organizó la segunda edición del curso de formación para los futuros pastores de la LC-MS. Desde el año 1960 hasta el año 1964 absolvieron las diferentes etapas de formación en Antigua Guatemala y fueron ordenados pastores en el año 1964 en San Salvador.[558]

En cuanto al trabajo pastoral y el énfasis en la predicación de estos pastores, se hizo sentir su proveniencia de la tradición evangelical conservadora. En ese sentido, Mahler caracteriza los tres pastores salvadoreños de la siguiente manera:

"Los candidatos centroamericanos habían salido de una tradición [la Misión Centroamericana] más bien conservadora y donde uno 'no se metía en la política'; y donde el trabajo del pastor más bien consistía en salvar almas y guiarlas hacia su meta celestial. [...] A la vez, la conciencia de que la situación de sus

---

556 *Véase el mapa en el anexo 1.2. Véase para el total de la membresía en El Salvador anexo 1.7.*

557 *A más tardar en el año 1958, cuando por un tiempo quedaron solamente dos misioneros trabajando en Guatemala y El Salvador, Kempff reconoció la importancia de una rápida formación de un clero local. Véase Kempff, 1962, p. 3.*

558 *La ordenación se celebró en San Salvador en un cine arrendado para la ocasión, el* Cine Darío, *para dar más publicidad al evento y a la iglesia luterana en el país. Junto a los tres pastores locales se ordenó también al vicario Tapani Ojasti, proveniente de Finlandia, pero que había crecido en Venezuela y estudiado en el seminario argentino de la LC-MS, y que recibió el encargo de fundar una nueva congregación en Costa Rica. Véase Noticiero de la Fe, 1965a, p. 1 y 11; Iglesia Cristo Nuestro Salvador, 1964.*

países se calentaba, y que la represión ya comenzaba, y sentirse ante la excitación de las masas era difícil ubicarse teológicamente. Cada uno consideraba cómo mejor podía prestar ayuda en los casos de necesidad, incluyendo en los casos donde la necesidad resultaba de una acción política, como cuando miembros de una manifestación popular fuesen reprimidos. Pero, tomar partido – bueno, no. El pastor no debe tomar partido para no limitar el alcance de su ministerio."[559]

Mientras que los años sesenta en El Salvador estuvieron política y socialmente caracterizados por el despertar de una nueva conciencia del movimiento popular organizado, formándose los llamados movimientos populares tanto en el campo como en la ciudad, los pastores locales guardaron distancia hacia las organizaciones sociales o aun políticas. En el caso de Artiga en El Salvador hasta se podría decir que hubo una cierta afinidad con el régimen político establecido.[560] De esta manera, los pastores tuvieron un concepto de la participación social de la iglesia en la sociedad más conservador que por ejemplo el de su profesor Robert Höferkamp, quien estuvo cada vez más convencido que sólo una participación activa en la política iba a generar un cambio sustentable en la injusta situación social. En las horas de clases se discutían permanentemente estas preguntas y dado que la influencia de Höferkamp sobre los candidatos no era de subestimar, esto llevó paulatinamente a un proceso de transformación y por lo menos a una ampliación del trabajo diacónico.[561]

En cuanto al perfeccionamiento teológico, Höferkamp y Kempff consideraron como una de sus tareas más importantes la eclosión de los conceptos morales legalistas que caracterizaron a los pastores locales a causa de sus proveniencias evangelicales o pentecostales. A la demanda de los pastores locales que la santificación del fiel debía reflejarse en su vida cotidiana, contrapusieron un concepto donde se enfatizaba en la libertad del cristiano a raíz de la gracia recibida por Dios.[562] Adicionalmente, la creciente apertura ecuménica de la LC-MS tuvo su efecto también en los pastores locales: la cooperación de Artiga en San Salvador con la CAM y el hecho que Fernández en San Miguel incluso estableció una buena relación con la iglesia católica, contaron con la aprobación y el estímulo de los misioneros.

Al momento de ser ordenados, los pastores locales obtuvieron el mismo estatus legal que los misioneros estadounidenses. Esto significaba para ellos un mejor salario y la seguridad económica, y por otro lado la integración en las responsabilidades del Consejo de Misión para Centroamérica y la obtención del derecho a voto en las conferencias de pastores. De este modo, desde mediados de los años sesenta y con el voto de los pastores locales, los intereses nacionales lograron tener un mayor peso. Pero al mismo tiempo, el establecimiento de un clero local remunerado anticipó la dependencia económica de la iglesia salvadoreña de la LC-MS para los años siguientes. Además se comenzó a registrar una clara jerarquía entre clero remunerado y colaboradores voluntarios.

En resumen, en los años sesenta los pastores locales imprimieron a la ILS un carácter conservador y evangelical, que iba solo paulatinamente en dirección a una apertura en el campo ecuménico, de la ética individual y social. Recién con la segunda generación de pastores locales que asumieron sus cargos a fines de los años sesenta y comienzos de los años setenta, se produjo una transformación más radical del trabajo congregacional y una participación más activa en la vida social y política. Este proceso de transformación fue agilizado por la creciente apertura de la LC-MS, por sus relaciones con otras iglesias y con movimientos sociales como también por los conflictos sociales que se agudizaron.

---

559 *Mahler, 2002, p. 35s.*
560 *Véase Kempff, en Austin 4, p. 2.*
561 *Véase Höferkamp, en Austin 4, p. 1s.*
562 *Véase Kempff y Höferkamp, en Austin 4, p. 3.*

6. Responsabilidad propia y ecumene (1965-1970)

6.1 Las Afirmaciones sobre la Misión y la creación del Consejo Luterano en Centroamérica

Durante la Conferencia Sinodal de la LC-MS de 1965 en Detroit, Michigan, que se realizó bajo la dirección del presidente del Sínodo Oliver Harms, los delegados aprobaron un documento que luego se conoció bajo el nombre de "Mission Affirmations" (Afirmaciones sobre la Misión).[563] Estas nuevas afirmaciones de misión, desarrolladas en estrecha colaboración con los misioneros de la LC-MS, transformaron radicalmente el trabajo misionero de la LC-MS realizado hasta entonces.

Por un lado, contemplaban el desplazamiento de la responsabilidad y de la potestad de decisión sobre la política y estrategia misionera desde la Junta de Misión en los EE.UU. hacia los directorios de misión o de las iglesias en los respectivos países.

Por otro lado, preveían que las iglesias y congregaciones fuera de los EE.UU. tomaran sus decisiones en forma independiente de la LC-MS en lo que a la cooperación y comunión ecuménica con otras iglesias y congregaciones se refiere, incluso cuando aquellas no tuvieran comunión eclesial con la LC-MS. Con ello, la iglesia emprendió otro paso más hacia *la disminución de la relación de tensión con su entorno.* Además, la conferencia realizó un cambio estructural al unificar la *Junta de Misiones en América del Norte y del Sur (Board of Missions in South and North America)* con otros departamentos en un comité unificado de misión bajo el nombre de *Board for Missions* (Junta para las Misiones).

Las Afirmaciones sobre la Misión fueron recibidas con entusiasmo en los campos de misión. Kempff escribe:

"Yo recueReverendo también cómo nos alegramos en Centro América cuando salieron las Afirmaciones sobre la Misión. Aquí había algo que surgió del campo misionero, y nosotros 'resonabamos' con ello. Tuvimos nuestras dudas si la iglesia las adoptaría, pero por estas cosas del destino fueron aceptadas contra toda expectativa en Detroit en 1965 (una convención donde participó Mahler, nota del autor)."[564]

Sobre la base de la nueva política misionera, la Junta de Misión organizó del 16 al 19 de noviembre de 1965 en Ciudad de México una reunión con los representantes regionales de las iglesias de Centro América, México y Venezuela. Allí instaló un consejo administrativo regional para el Distrito Misional del Caribe, DIMICAR, que debía dirigir el trabajo misionero en forma autónoma e independiente.[565]

---

[563] *Véase para lo siguiente Suelflow, 1998, pp. 322-326. Véase para ello también arriba cap. 2.3.3.*

[564] *Original en inglés, en Kempff, 1995, p. 3.*

[565] *Véase Actas de la Cuarta Conferencia del Caribe del Sínodo de Missouri, 16.-19.11.1965, p. 2s. Véase también Mahler, en: Austin 4, p. 10s.*

Kenneth Mahler, misionero en Panamá, fue elegido Secretario Ejecutivo.[566] El DIMICAR estableció su sede principal en Ciudad de Guatemala.

Dado que en la segunda mitad de los años sesenta la LC-MS disponía de menos fondos para el trabajo misionero que antes, el trabajo del DIMICAR estuvo marcado por una continua reducción de su presupuesto, el cual además se vio cargado por el aumento de los costos del nuevo Seminario Teológico en México. Durante todos los años, esta situación llevó a la descontinuación de áreas de trabajo.[567] Pronto se reconoció que la forma en que se organizó el DIMICAR, que representaba a iglesias desde México a Venezuela, fue demasiado costosa y aparatosa, considerando además que el esfuerzo administrativo no guardaba relación con el tamaño de las iglesias, cuya membresía en la región centroamericana y de Panamá no excedía las 1700 personas.[568]

Por esta razón, el consejo administrativo decidió en el año 1968 la disolución del DIMICAR después de solo tres años de vida, traspasando sus responsabilidades a las tres iglesias, o respectivamente a las iglesias regionales: *Sínodo Luterano de México, Conferencia de Iglesias Luteranas en Venezuela* y el *Consejo de Iglesias Luteranas en Centro América y Panamá, CONCAP.*[569]

CONCAP llegó a ser la instancia determinante para el trabajo eclesial de la iglesia luterana en Centro América y Panamá durante los próximos veinte años.[570] Todas las congregaciones regionales enviaban representantes a las Asambleas Generales anuales, donde se elegía al Consejo Administrativo con Presidente, Vicepresidente, Secretario y Tesorero. A partir de los años setenta, también pastores locales ocuparon la presidencia del CONCAP. Laicos, sin embargo, no pudieron asumir este cargo.[571]

Digna de mención resulta la constitución del CONCAP, en la cual se fijan tanto la apertura ecuménica como la responsabilidad social y la participación activa de la iglesia luterana en los procesos sociales en Centro América. Mientras que el primer artículo de la constitución del CONCAP menciona los escritos confesionales luteranos como base, el segundo artículo dice:

"Al adherirnos a estos credos, testimonio indiscutible de la vivencia de fe de la comunidad cristiana en el pasado, afirmamos que nuestra fe no se agota en la fidelidad con un credo o confesión, sino en el seguimiento incondicional a Jesucristo, Nuestro Señor y Salvador, la palabra hecha carne y de quien dan testimonio las Sagradas Escrituras, inspiradas por Dios para nuestra guía y consuelo. – También afirmamos que esa fe en Jesucristo obliga a una vida de testimonio y servicio a nuestro prójimo a fin de dar razón de la esperanza que hay en nosotros. – Por ello no podemos entender nuestra fe separada de un real compromiso histórico y de la comunidad de fe que no es otra cosa que la encarnación del evangelio en la comunidad."[572]

---

566 *Véase Mahler, 11.11.1966.*

567 *Véase Reuniones del Consejo Administrativo del DIMICAR, 02.-07.05.1966, p. 1ss; Reuniones del Consejo Administrativo del DIMICAR, 16.-17.02.1967, p. 2s; Administrative Council of DIMICAR, 31.01.-03.02.1968, p. 1s.*

568 *Véase Reuniones del Consejo Administrativo del DIMICAR, 16.-17.02.1967, p. 3.*

569 *Véase Actas del Consejo Administrativo del DIMICAR, 11.-17.05.1968, p. 1.*

570 *CONCAP existió hasta 1989. En 1991, las iglesias afiliadas a la FLM en El Salvador, Nicaragua, Honduras y Costa Rica se asociaron en la* Comunión de Iglesias Luteranas en Centro América, *CILCA.*

571 *Véase Eduardo Cabrera, en, Austin 4, p. 7. Cabrera relata que Guillermo Flores realizó un intento de nombrar también a laicos para la presidencia del CONCAP, pero fracasó por la resistencia de los pastores.*

572 *Consejo de Iglesias Luteranas en Centro América y Panamá, 1976.*

La constitución no encontró un eco unánimemente positivo entre los colaboradores, misioneros y miembros de las congregaciones. Para un sector de ellos, la constitución era reflejo fiel de su convicción que la iglesia debía determinar las causas de la pobreza, de la opresión y del sufrimiento y buscar soluciones. Esta búsqueda la relacionaban con una nueva hermenéutica bíblica, con un diálogo crítico con métodos de las ciencias sociales y con la cooperación ecuménica con grupos abiertos de la iglesia católica y de las iglesias protestantes. Algunos incluso iniciaron una cooperación con los movimientos de liberación. Más allá de los misioneros Mahler y Höferkamp, fueron especialmente los representantes de la segunda generación de pastores locales, quienes tenían formación académica, los que se mostraron favorables a la constitución.

Otros, por el contrario, como los pastores locales de la primera generación, consideraban que la constitución iba demasiado lejos. Con su trabajo social perseguían objetivos puramente diacónico-misioneros. Mientras la mayoría de los partidarios de esta fracción no se opuso abiertamente a la constitución y en casos aislados incluso llegó a desarrollar en el transcurso de los años una mayor conciencia política y social[573], dos pastores, Napoleón Artiga en San Salvador y el misionero Herbert Swanson, salieron del CONCAP en protesta por "diluir la pura doctrina luterana".[574]

6.2 Las conferencias luteranas y la cuestión social en América Latina

Las Afirmaciones sobre la Misión de la LC-MS y la constitución del CONCAP previeron una continuación e intensificación de la participación en el movimiento ecuménico en América Latina. Aún cuando esta participación se limitó a la asistencia de unos pocos representantes en conferencias internacionales debido a la precaria situación económica del CONCAP, se registraron importantes repercusiones en el trabajo congregacional y en el desarrollo de una conciencia ecuménica entre los pastores y miembros congregacionales del CONCAP.[575]Además, los contactos ecuménicos llevaron a la formación de un seminario luterano conjunto en México.

De gran trascendencia para el trabajo ecuménico de los próximos años fue el *IV. Congreso Luterano Latinoamericano*, que se realizó en el año 1965 en Lima, Perú.[576] En la conferencia participaron 108 delegados de trece países, representando a casi todos los 44 grupos luteranos en Latinoamérica.[577] El

---

573 *Kempff da cuenta de una transformación personal que vivió como misionero en Centro América de 1951 a 1971. Mientras que al principio consideraba que su tarea consistía solamente en la proclamación pura del Evangelio, fue justamente en los años sesenta que desarrolló una conciencia social cada vez más fuerte. Véase Kempff, en, Austin 3, p. 3. Si bien es cierto que Kempff nunca perteneció a la vanguardia liberal de los pastores, su evolución de un teólogo muy conservador hacia un pastor socialmente comprometido muestra claramente que las extremas tensiones sociales que reinaban en Centro América en aquel entonces también dajaron sus huellas en los misioneros.*

574 *Véase Cabrera, sin año, p. 19. Véase también abajo cap. 7.2.1.*

575 *Véase Mahler, 2002, p. 42.*

576 *Véase Federación Luterana Mundial. Comisión para Latinoamérica, 1970, p. 131ss; Congreso Luterano Latinoamericano IV, 1965a, p. 60s; Congreso Luterano Latinoamericano IV, 1965b, p. 134. Véase también Hefty, 1978, p. 107ss; Leskó, 1977, p. 357; Gussick, 1968, p. 382ss; Noticiero de la Fe, 1965b, p. 3.*

577 *Los representantes provenían de los siguientes países, Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Chile, Ecuador, El Salvador, México, Peru, Puerto Rico, Uruguay y Venezuela. Las iglesias luteranas de lejos más grandes en la conferencia eran los sínodos luteranos en Brasil, que formaron en 1968 la* Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil *(IECLB) y representaron a aprox. 750.000 miembros. Las otras grandes iglesias luteranas presentes en el congreso fueron la* Iglesia Evangélica Luterana de Brasil *(Distrito brasileño del Sínodo de Missouri, aprox. 135.000 miembros), la* Iglesia Evangélica Luterana en Argentina *(IELA, surgió de la LC-MS) y la* Iglesia Evangélica Luterana Unida *en Argentina (IELU).*

DIMICAR, que por aquellos años todavía se encontraba activo, envió a Lima a Napoleón Artiga de San Salvador, y a Robert Gussick y Robert Höferkamp, que acababan de trasladarse desde Guatemala a México.[578]

Esta conferencia, hasta entonces la más ambiciosa conferencia luterana en Latinoamérica, tuvo como lema "Presencia Responsable de la Iglesia Luterana en la América Latina". En las vísperas del congreso hubo conferencias preparatorias, donde se discutió el futuro desarrollo del programa de literatura en América Latina y se acordó un intercambio entre los seminarios luteranos en América Latina.[579] Estas conferencias también se abocaron al tema de la relación de las iglesias luteranas con las universidades en América Latina, donde a partir de los años sesenta se formaron los movimientos revolucionarios.

Los informes de las sesiones de trabajo previas animaron las deliberaciones de los delegados en la conferencia misma, cuyos resultados fueron recogidos por los delegados en el "Mensaje de Lima", el cual fue adoptado unánimemente. El mensaje, que luego fue transmitido a las iglesias, dice:

"Somos responsables por un testimonio cristiano dirigido a toda la sociedad de los países latinoamericanos. Reconocemos que nuestras iglesias no deben existir como un fin en sí, sino que son enviadas a vivir en el mundo por él. Esta responsabilidad no recae sólo sobre los pastores, sino que incumbe a todos los feligreses de nuestras iglesias. El mensaje de amor de Dios debe transmitirse por todos nosotros a un mundo en el cual Dios aparentemente no tiene cabida. En tal mundo no somos enviados a perseguir intereses denominacionales sino a dar testimonio del acercamiento de Dios en Jesucristo. Esta tarea exige que salgamos del aislamiento y del fraccionamiento tradicional en que han vivido nuestras iglesias, y puede ser que involucre nuevas formas y maneras de dar testimonio. Invitamos a todas nuestras iglesias y congregaciones a emplear con mente y corazón abiertos tales formas nuevas que el Señor de la Iglesia puede otorgarnos.

Somos responsables por el mundo en que Dios nos ha puesto. El mundo latinoamericano ha entrado en un período de turbulencia inaudita, y no debemos ignorarla, huirla, negarla u oponernos ciegamente a ella. Dios aún obra en este mundo, y también obra a través de la turbulencia de nuestra época. Como cristianos queremos y debemos preguntarnos: ¿Contribuimos de algún modo a la injusticia social del ambiente en que vivimos? ¿De qué manera podemos contribuir eficazmente a mejorar las condiciones de vida en que viven las masas humanas de este continente? Somos llamados a buscar diligentemente la respuesta adecuada a estas preguntas y a actuar de acueReverendo con la luz que se nos dé. Somos llamados a identificarnos con los problemas de nuestra sociedad en amor genuino. Somos llamados – como dijera Lutero – a ser "Pequeños Cristos" frente a nuestro prójimo y frente al mundo en que vivimos, "Cristos" en quienes se encarna el cuidado divino que ansiosamente busca aliviar las necesidades de los desamparados y salvar a los perdidos."[580]

Como nunca antes, el Mensaje de Lima puso en evidencia que los luteranos latinoamericanos se sentían en la obligación de asumir un rol activo en la sociedad. El solo hecho de su número relativamente pequeño en América Latina exigía una actuación en conjunto, si realmente deseaban abocarse a la tarea

---

578 *De parte de la LC-MS participaron otros cinco pastores más, procedentes de Brasil, Argentina, Venezuela y de los EE.UU.*

579 *Tanto en Brasil como en Argentina hubo dos seminarios, uno del sector de las iglesias afiliadas a la FLM y uno del de las iglesias afiliadas a la LC-MS. Solo en México existía desde 1964 un seminario luterano común. Véase para ello abajo cap. 6.3.*

580 *Congreso Luterano Latinoamericano IV, 1965a, p. 60s.*

social.[581] Es cierto que el Mensaje fue impreciso en el análisis de la situación social y tampoco nombró las causas para las injusticias sociales en América Latina. Tampoco formuló propuestas concretas para dar expresión a la responsabilidad social.

Para dar seguimiento a los objetivos positivos del Mensaje de Lima y concretizarlos, la conferencia instaló un *Comité Preliminar de Coordinación*, eligiendo como presidente a Robert Gussick. El hecho que a partir de 1966 Gussick fuera liberado de sus responsabilidades por su iglesia para dedicarse a tiempo completo a su trabajo para la FLM debe valorarse como un importante signo de la apertura ecuménica de la LC-MS. La tarea del comité consistió en preparar la fundación del *Consejo Luterano Latinoamericano*.[582] Sin embargo, este proyecto se dilató, puesto que el siguiente Congreso Luterano Latinoamericano fue postergado hasta después de la Asamblea General de la FLM en 1970 en Evian, Francia.[583]

Mientras tanto, se realizaron otras conferencias y consultas a distintos niveles, que reflejaron el espíritu ecuménico y la conciencia social de las iglesias en los años sesenta. La FLM, por ejemplo, organizó en 1968 una consulta en Caracas, Venezuela, con el título de "Responsabilidad Social Cristiana", donde se nombraron las causas para la injusta situación social en América Latina y se postularon demandas concretas para la "integración de los marginados al desarrollo de la comunidad", "la distribución justa y equitativa de la tierra" y el "acceso del pueblo al poder estatal"[584]. También hubo en esta consulta una participación del CONCAP y de la LC-MS, respectivamente, por medio de la presencia de Henino López Armas de Guatemala, Kenneth Mahler de Panamá y Robert Gussick.[585]

En el *V. Congreso Luterano Latinoamericano,* realizado en el año 1971 en San José Costa Rica. Paz, Argentina, Robert Gussick desaconsejó en su calidad de Presidente del *Comité Preliminar de Coordinación* la fundación de un *Consejo Luterano Latinoamericano*, argumentando que tal Consejo no sería apto para representar adecuadamente los intereses de las diferentes iglesias luteranas en sus muy diversos contextos.[586] La razón para esta propuesta radicaba en la convicción a la cual habían llegado Gussick y de los demás miembros del Comité de Coordinación que las iglesias de inmigración en el sur de América Latina y las iglesias en el norte, orientadas hacia la misión, perseguían objetivos distintos.[587] El comité propuso entonces que en vez de un solo Consejo se crearan cuatro consejos luteranos regionales, los cuales debían representar los intereses de sus iglesias miembros. Los delegados aprobaron esta propuesta. Con su decisión recondujeron la tendencia hacia la unidad luterana panamericana hacia la formación de federaciones luteranas regionales.[588] En términos generales, la conferencia, que nuevamente abarcó el espectro completo de las iglesias luteranas en América Latina[589], se vio influenciada por los acontecimientos sociales en América Latina.

---

581 *En el año 1970 hubo aprox. 1.000.000 de luteranos en América Latina. Sobre una población de un total de 200 millones, esto significa que un 0,5% de la población latinoamericana era luterana. En Brasil el porcentaje llegaba al 1%. Véase Federación Luterana Mundial. Comisión para América Latina, 1970, p. 132.*

582 *Véase Congreso Luterano Latinoamericano IV, 1965b, p. 134.*

583 *La Asamblea General debía realizarse en Porto Alegre, Brasil. Su traslado de Porto Alegre a Evian fue histórico, porque fue la primera vez que se justificó un traslado de este tipo con el atropello de los Derechos Humanos por parte de un gobierno. Véase Bachmann, 1977, p. 396s.*

584 *Pereyra, 1968, p. 145.*

585 *Véase Pereyra, 1968, p. 153ss.*

586 *Véase Congreso Luterano Latinoamericano V, 1972, p. 120s.*

587 *Véase Gussick, 03.10.1970.*

588 *Véase Congreso Luterano Latinoamericano V, 1972, p. 126.*

589 *CONCAP envió a cuatro delegados a esta conferencia: Tapani Ojasti (Costa Rica),* Mauro Recinos (El Salvador), *Felipe Alvarez (Guatemala) y Kenneth Mahler (Panamá).*

La presentación del comité "Evangelio y Acción Social" generó prolongados debates acerca de la responsabilidad de las iglesias en la sociedad. Este comité había iniciado su presentación a la plenaria con una confesión de culpa, en la cual sus miembros reconocían su responsabilidad por la miseria social en América Latina.[590] Pero la resolución, con la cual quisieron comprometer a las iglesias para "la liberación total del hombre"[591], fue finalmente rechazada, lo cual pone de manifiesto el grado de oscilación de las iglesias luteranas en América Latina entre opciones radicales y moderadas en cuanto a la participación en los procesos sociales.

Sin embargo, los delegados se manifestaron unánimemente a favor de un diálogo con la iglesia católica. Con ello reaccionaron a los nuevos desarrollos surgidos de la *Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana* de 1968 en Medellín, Colombia, donde los obispos habían demostrado su disposición al diálogo con las iglesias protestantes.

Totalmente distinta fue otra conferencia en la cual participaron algunos representantes de las iglesias luteranas en noviembre de 1969 en Bogotá, Colombia. Allí se realizó el primer *Congreso Latinoamericano de Evangelización* (CLADE), organizado por iglesias evangelicales conservadoras cercanas a Billy Graham.[592] Pese a que los enviados luteranos se mantenían escépticos frente a los métodos agresivos de evangelización de estas iglesias, como también frente a su liturgia, se mostraron impresionados por el éxito numérico de su misión. Los participantes luteranos se dejaron convencer hacia el final de la conferencia para redactar un "Mensaje a las Iglesias Evangélicas Luteranas en Latinoamérica", en el cual convocaron a todas las iglesias luteranas a un reforzado trabajo de evangelización:

"Que la iglesia luterana se ha distinguido en el campo teológico y en el ministerio docente pero no así en la tarea evangelizadora. Por lo tanto hacemos un cálido y urgente llamamiento a todas las congregaciones luteranas de América Latina para que intensifiquen el ministerio de la comunicación del mensaje del evangelio y para que participen y hagan suyo el lema de nuestro Congreso: 'Acción en Cristo para un Continente en Crisis'."[593]

El mensaje reveló un trauma del cual sufrían muchos luteranos en América Latina. Se trataba de la clara conciencia que pese a su compromiso social y a su apertura ecuménica, las iglesias luteranas en América Latina apenas crecían en miembros, mientras a su alrededor otras iglesias protestantes crecían vertiginosamente.[594]

A pesar de ello, las iglesias luteranas desempeñaron un rol importante en el campo religioso latinoamericano debido a su apertura social y ecuménica. Se destacaron por el nivel comparativamente alto de su reflexión teológica, que fue determinado por las iglesias tradicionales de inmigración y por los profesores de los seminarios en Brasil y Argentina. Con la apertura de un nuevo seminario teológico en México, también la región del norte de América Latina recibió un centro, donde se buscó acercar al clero nacional a este alto estándar científico.

---

590 *Véase Hefty, 1978, p. 128s.*

591 *Congreso Luterano Latinoamericano V, 1972, p. 126.*

592 *Véase para ello arriba cap. 1.2.3.4.*

593 *Mensaje a las Iglesias Evangélicas Luteranas en Latinoamérica de los luteranos asistentes al Primer Congreso Latinoamericano de Evangelización. Bogotá, Colombia, 21.-29.11.1969, 28.11.1969.*

594 *Béla Laskó responsabiliza al egocentrismo de las iglesias luteranas de inmigración, el cual no permitía el despliegue de fuerzas misioneras. Véase Leskó, 1977, p. 355.*

6.3 El Seminario Teológico en México

6.3.1 La fundación del seminario

El deseo de una cooperación más estrecha entre las diferentes iglesias luteranas de América Latina en el campo de la formación teológica surgió a partir de las buenas experiencias en otros campos de cooperación, sobre todo en el de la producción de literatura al castellano.[595] Si todavía a comienzos de los años cincuenta no se había llegado en Argentina a un acueReverendo entre la LC-MS y las demás iglesias luteranas para fundar un seminario común, en los años sesenta el clima ecuménico había cambiado fundamentalmente. Sobre todo para las pequeñas iglesias en el norte de América Latina el financiamiento de seminarios propios para sus pocos estudiantes representaba un esfuerzo apenas sostenible. Así por ejemplo, las iglesias relacionadas con la LC-MS en México tuvieron que cerrar en 1957 su pequeño centro de formación teológica, el *Instituto Concordia* en Monterrey, México, por razones económicas. También para la *Iglesia Luterana Mexicana*, el funcionamiento de su seminario significó una fuerte carga económica.

Por esta razón se realizó en el año 1960 en Ciudad de México un primer encuentro para dialogar sobre la fundación de un seminario común, que satisficiera las exigencias de diversas iglesias luteranas. Puesto que durante el encuentro se perfiló rápidamente el interés común de abrir un seminario, se constituyó un comité bajo la dirección de Robert Gussick, que debía tomar las medidas pertinentes y redactar una constitución para el seminario. Después de una larga serie de conversaciones y negociaciones, se fundó en el año 1964 el *Centro de Estudios Teológicos Augsburgo* (CETA) en Ciudad de México, cuyo nombre se modificó en 1966 a *Seminario Luterano Augsburgo* (SEMLA).[596] El financiamiento del seminario lo asumieron principalmente la LC-MS y la ALC. Esta cooperación fue una expresión de un proceso de acercamiento que había reunido en el año 1966 a las dos iglesias estadounidenses en el *Lutheran Council in the USA (Consejo Luterano en los EE.UU)* y que incluso condujo en 1969 a la comunión de púlpito y altar. Por el lado de la LC-MS, el impulsor de este desarrollo fue su Presidente, Oliver Harms.[597]

El "padre del seminario"[598] en México, Robert Gussick, se mudó en el año 1964 de Guatemala a México, donde trabajó en la congregación luterana de habla inglesa y donde, como Presidente del directorio del CETA, buscó llevar a la práctica su concepto de una formación teológica para un clero latinoamericano. Gussick deseaba ver una estrecha vinculación entre formación teórica y trabajo práctico, para relacionar el estudio con la realidad latinoamericana y sus desafíos misioneros. Pero ya pronto tuvo que reconocer que sus ideas no pudieron imponerse por diversas razones. Por un lado, sucumbió ante la resistencia de las iglesias donantes en los EE.UU. que al contrario de Gussick favorizaban una formación netamente académica según el modelo estadounidense. Por otro lado, las leyes mexicanas prohibían a los estudiantes extranjeros ejercer una actividad remunerada mientras estudiaban. Por esta razón, dependieron absolutamente de becas y se vieron excluidos de la realidad laboral de su país anfitrión.

---

595 *Véase para lo siguiente Hübner, sin año; Mahler, 2002, p. 38ss; Mejía, 2000, p. 16ss; Gussick, 1988, p. 10s; Mahler, 1974, p. 4ss; Gussick, 1968, p. 385; Latin American Lutheran, 57/1961, p. 7; Entrevista 6; Entrevista 9; Entrevista 17; Conversación 7.*

596 *Miembros fundadores de CETA fueron las siguientes iglesias y organizaciones,* Iglesia Luterana Mexicana; Iglesia Evangélica de Habla Alemana en México; Iglesia Escandinava en México; Iglesia Evangélica Luterana – Sínodo de Colombia; DIMICAR. *Además participaron en las negociaciones preparatorias las siguientes comisiones, Junta de Misión de la LC-MS; Comité de Misión de la ALC; Comité para América Latina de la FLM. Véase Hübner, sin año, p. 1*

597 *Véase para ello arriba cap. 2.3.2.*

598 *Mahler, 2002, p. 38.*

Este aislamiento de la realidad del país fue profundizado aún más por el hecho que el seminario se ubicaba en un barrio acomodado de la ciudad. Gussick percibió que se perdía su anhelado énfasis de la formación en la "práctica misiológica"[599], razón por la cual poco después de la fundación del CETA dedicó sus energías al trabajo con la FLM y a la creación de un *Consejo Luterano Latinoamericano*.

6.3.2 La influencia de Karl Lenkersdorf sobre el seminario

Los primeros dos años lectivos del seminario, que inició sus actividades en el año 1965, llevaron el claro sello del primer rector del CETA, Karl Lenkersdorf, quien desarrolló las ideas de Gussick y las adaptó a las circunstancias. Lenkersdorf, oriundo de Alemania y emigrado a los EE.UU. después de la Segunda Guerra Mundial, había llegado a México en 1957 después de sus estudios de teología y de doctorado para trabajar como encargado de la ALC en el seminario de la *Iglesia Luterana Mexicana,* donde impartía cursos a los estudiantes de teología.

Como rector del CETA, Lenkersdorf trabajó desde un inicio para relacionar la fundación del seminario con la creación de una comunidad teológica interdenominacional, la *Comunidad Teológica de México*. Una vez que esta comunidad logró constituirse, los bautistas, congregacionalistas, episcopales, metodistas, luteranos al igual que miembros de los Discípulos de Cristo *(Disciples of Christ)* acordaron cooperar en la formación de sus estudiantes. Si bien esto no significó una formación completamente ecuménica, pues los respectivos seminarios mantuvieron su autonomía y los estudiantes debían asistir en general a los cursos impartidos por su respectiva denominación, las visitas recíprocas a las aulas y la realización ocasional de cursos comunes llevaron a un acercamiento entre los estudiantes y entre el cuerpo docente y a un fortalecimiento de la conciencia ecuménica de las iglesias históricas.

Junto a esta orientación ecuménica, Lenkersdorf desarrolló para el CETA un concepto dual de formación con el cual perseguía un doble objetivo. Por un lado veía, coincidiendo con Gussick, que las congregaciones e iglesias donde los candidatos llegarían a trabajar en el futuro no podrían pagar sueldos a largo plazo. De allí su convicción que la creación de una iglesia autónoma e independiente sólo podía lograrse con un clero que junto a su labor pastoral tuviese también una actividad profesional remunerada. La base para tal profesión debía crearse a través de un estudio secundario impartido junto al estudio de teología. La situación social cada vez más tensa que reinaba en los países latinoamericanos hizo pensar a Lenkersdorf que el estudio de un ramo de las ciencias sociales representaría el complemento ideal al estudio de teología.[600] Consideró que bajo estas condiciones la vinculación del estudio de la teología con la realidad latinoamericana, tal como había sido demandada por Gussick, se aseguraría de la manera más permanente.[601] Sin embargo, Lenkersdorf no adhería a un concepto tan marcadamente misionero como lo hacía Gussick.

A consecuencia de estas reflexiones, Lenkersdorf matriculó a los estudiantes del CETA tanto en la *Universidad de las Américas* en México, donde asistieron a clases de antropología y sociología, como en la *Universidad Autónoma de México* (UNAM), donde estudiaron filosofía. Además, él mismo impartió cursos de filosofía en el seminario donde entre otras materias trató las obras de Marx y Engels. Con

---

599 *Gussick, 1988, p. 10.*

600 *En sus primeros años en México, Lenkersdorf mismo estudió ciencias sociales en la* Universidad Autónoma de México, *lo que calificó como un "proceso de inculturación". Véase Mahler, 2002, p. 45.*

601 *Lenkersdorf buscó también una estrecha colaboración con las iglesias que enviaban a sus estudiantes a México a estudiar teología. Así por ejemplo, las volvía a invitar para una revisión común del curriculum, pero encontró poco compromiso por parte de las iglesias al respecto. Véase Hübner, sin año, p. 14ss.*

ello deseaba llevar a sus estudiantes a relacionarse en forma competente con diferentes concepciones del mundo y teorías sociales. En una mirada retrospectiva sobre su visión para la formación en el CETA, Lenkersdorf señaló en una entrevista otorgada en 1996:

"Yo no pensaba en conceptos propios de la teología de liberación. Lo que a mí me interesaba era cómo presentar el evangelio en términos de cada cultura y dentro de su realidad."[602]

Pero con este concepto, Lenkersdorf se fue encontrando con una resistencia cada vez mayor proveniente de algunas iglesias y congregaciones que financiaban el CETA y que consideraban que los estudios enfatizaban demasiado en los ramos de las ciencias sociales. Especialmente los representantes de las congregaciones luteranas escandinavas y alemanas en México como también de la *Iglesia Luterana Mexicana*, vieron en el CETA "un seminario de sociología con Marx como su profeta"[603]. El DIMICAR, relacionado con la LC-MS, sin embargo, apoyó el concepto de formación.

Poco tiempo después de criticarse el currículo del seminario, los ataques se dirigieron también en contra de la persona de Lenkersdorf, cuestionándosele sus convicciones religiosas. Cuando en una reunión extraordinaria en diciembre de 1966 algunos críticos le preguntaron si podía apoyar "sin reservas" al segundo artículo de la constitución del CETA, donde se definían "las Santas Escrituras en su totalidad como palabra revelada e infalible de Dios y como única fuente y autoridad infalible en cuestiones de la fe y de la ética"[604], Lenkersdorf respondió que "no podía apoyar sin reservas una interpretación literal del artículo"[605]. Esta respuesta sirvió de argumento para destituir a Lenkersdorf de su cargo como rector, lo que tampoco pudo ser impedido por la protesta de algunos representantes de DIMICAR y de la LC-MS.[606] En agosto de 1967 tuvo que abandonar definitivamente el seminario.[607]

El asunto en torno a Karl Lenkersdorf refleja la tensa situación en que se encontraban las sociedades latinoamericanas en los años sesenta. Para las iglesias surgía en esta situación la pregunta acerca del alcance de su responsabilidad social y política. La visión de Lenkersdorf de buscar el diálogo crítico y directo con nuevas teorías sociales ya no era aceptable para muchos responsables del CETA. Temían que una politización demasiado fuerte del seminario pudiera afectar las competencias teológicas y espirituales de los estudiantes y acercarlos unilateralmente a conceptos sociales radicales.

El hecho que ni la LC-MS ni las iglesias relacionadas con ella fueran las impulsoras de la destitución de Lenkersdorf habla de la apertura que caracterizó a la LC-MS en los años sesenta. Lenkersdorf incluso recibió apoyo para su trabajo de parte del DIMICAR.[608] Sin embargo, este apoyo no llegó al punto de que los representantes del DIMICAR o de la LC-MS hubieran arriesgado un quiebre con las demás

602 *Citado según Mahler, 2002, p. 45.*

603 *Carta de Rolf Lahusen (Congregación de habla alemana) e Hilding Olsson (Congregación escandinava) al directorio del CETA, citado según Hübner, sin año, p. 19.*

604 *Citado según Church Renewal, 1967, p. 4.*

605 *Citado según Hübner, sin año, p. 20.*

606 *Véase para la protesta un artículo en la revista "Church Renewal", que fue editada por miembros progresistas de la LC-MS en los EE.UU. En el artículo se condena el "procedimiento fundamentalista" en la destitución de Lenkersdorf. Véase Church Renewal, 1967, p. 3-6.*

607 *Karl Lenkersdorf sigue viviendo en México, donde colaboró durante mucho tiempo con el obispo católico Samuel Ruiz en Chiapas. Entre otras cosas, realizó investigaciones acerca de cuestiones lingüísticas de idiomas indígenas y publicó muchos trabajos en el área de intersección entre cultura indígena y cristianismo. Véase entre otros para su obra Lenkersdorf, 2000.*

608 *Véase Mahler, 2002, p. 47.*

iglesias participantes del CETA a raíz de la orientación teológica y socio-política de su rector. Es más, Robert Hübner constata que si bien la LC-MS fue uno de los principales sustentos financieros del CETA, aportó poco en cuanto a la orientación de los contenidos de la formación.[609]

6.3.3 Los estudios

Con la destitución de Lenkersdorf, los estudios y sus contenidos en el CETA, y luego SEMLA no cambiaron completamente. Si bien los estudiantes ya no podían asistir a cursos de filosofía o de ciencias sociales en las universidades mexicanas, permaneció abierta la posibilidad del intercambio entre estudiantes y docentes de otras denominaciones dentro de la *Comunidad Teológica Mexicana.* Pero es cierto que bajo los siguientes rectores del seminario, Robert Höferkamp y Hilmer Krause, se volvió a poner más énfasis en las materias bíblicas y sistemáticas.

La mayoría de los 32 teólogos que se formaron en el CETA, y luego SEMLA entre 1965 y 1981 fueron enviados por DIMICAR, y luego su organización sucesora en Centro América y Panamá, CONCAP. Después de sus estudios, los egresados trabajaron como pastores en comunidades luteranas en Centro América e influyeron determinantemente el futuro desarrollo de la iglesia.[610]

Los antiguos estudiantes que pudieron ser entrevistados en el marco de esta investigación o cuyas apreciaciones se encuentran a disposición del autor, evalúan en la retrospectiva de forma positiva sus estudios de teología en el SEMLA.[611] Tanto los contenidos teológicos y bíblicos como el intercambio ecuménico marcaron sus posteriores biografías privadas y profesionales. Medardo Gómez, que en 1966 perteneció al segundo grupo de estudiantes, describe con las siguientes palabras sus experiencias durante los estudios y sus efectos posteriores:

"Cuando comencé la teología, porque se nos enseñó cosas muy prácticas y muy profundas en donde se hacia énfasis en un llamado de que el cristianismo enfrenta una realidad en el cual hay un costo del discipulado, para nosotros en este tiempo ayudó mucho Bonhoeffer, a alimentar la teología de la liberación, recueReverendo que las cartas de la prisión de Bonhoeffer eran algo que nos apasionaba ya discutir entre todos los maestros y compañeros, y discutíamos el tema, por ejemplo de la resurrección y ya llegamos a aprender no de la resurrección así física, sino que de un significado profundo de la resurrección (...) entonces el seminario era sostenido por un ecumenismo luterano, verdaderamente interno luterano, cual contribuyó a una cultura ecuménica entre nosotros, y esa fue mi formación con el cual, ya cuando fui pastor y obispo, tuve que independizar la iglesia sacarla de Missouri que no es una iglesia ecuménica. Contribuí bastante, yo mismo le decía a los de Missouri no les entiendo, si ustedes nos pusieron en un seminario ecuménico luterano y ecuménico interdenominacional, ¿cómo ahora ustedes nos exigen que seamos muy denominacionalistas Missourianos? No entendía. Creo que ellos no percibieron, no se proyectaron el fruto de lo que estaba preparando el seminario luterano."[612]

---

609 *Véase Hübner, sin año, p. 59.*

610 *Los siguientes estudiantes salvadoreños estudiaron en el SEMLA en los años sesenta y setenta: de San Miguel, Medardo Gómez, Miguel y David Fernández; de Pasaquina, Rodolfo y Moisés Mendez; de San Salvador, Jorge Acosta. De Guatemala venían los siguientes estudiantes, Héctor Vásquez, Guillermo Flores, Eduardo Cabrera, Héctor Canjura (todos de Zacapa y sus alrededores); Bonifacio Romero (Puerto Barrios); Mauro Recinos (Huehuetenango).*

611 *Véase las afirmaciones de Mauro Recinos en la entrevista 6, p. 2ss; Medardo Gómez en la entrevista 9, p. 3ss; Guillermo Flores en la entrevista 17, p. 3ss; Eduardo Cabrera, en, Austin 6, p. 1s.*

612 *Entrevista 9, p. 4.*

Pero no fue solo el estudio en el seminario el que incentivó una apertura de los estudiantes en cuanto a cuestiones de política social y de ecumenismo. Ya antes de su entrada al seminario, algunos estudiantes simpatizaban con los movimientos de liberación y las organizaciones guerrilleras. Del ámbito del CONCAP fueron los candidatos provenientes de Zacapa, Guillermo Flores, Héctor Vásquez y EduaReverendo Cabrera que poseían contactos con los grupos opositores y de la guerrilla.[613] También los estudiantes de otros países, como por ejemplo de Colombia, sintieron una atracción por los movimientos revolucionarios latinoamericanos.[614] Otros en cambio, como Mauro Recinos de Guatemala o los tres candidatos de San Miguel, El Salvador, Medardo Gómez y Miguel y David Fernández, no tuvieron experiencias con movimientos de liberación y se vieron expuestos a sus ideas por primera vez por sus compañeros de estudio.[615] No obstante, está claro que en ningún caso todos los estudiantes desarrollaron simpatías por los movimientos revolucionarios, lo que provocaba reiteradas y fuertes discusiones entre ellos acerca del sentido y la legitimidad de estos movimientos.

De la misma manera divergían las opiniones de los estudiantes en cuanto a la *Teología de la Liberación* que comenzaba a encontrarse en boga. A la pregunta, si acaso los temas de la Teología de la Liberación fueron discutidos entre los estudiantes del SEMLA, Mauro Recinos responde:

"Mire no todos los estudiantes aceptaban eso. Había una gran mayoría que no le gustaba o no la entendía o no le interesaba. Pero había un grupo fuerte también que sí le gustaba la teología de la liberación."[616]

En resumen se puede constatar que a causa del ambiente académico y ecuménico del SEMLA, los estudiantes no solamente estudiaron las disciplinas teológicas clásicas, sino también nuevas cuestiones teológicas y de política social. Como Ciudad de México reunía a la vanguardia política radical de América Latina del Norte, los estudiantes no pudieron evitar enfrentarse a estas preguntas. A través de compañeros de estudios de otros seminarios se dieron automáticamente contactos con organizaciones como por ejemplo el *Movimiento Estudiantil Cristiano* (MEC) apoyado por el CMI, que congregaba a intelectuales protestantes jóvenes que se identificaron de manera cada vez más radical con los objetivos de la Teología de Liberación y de los movimientos de liberación latinoamericanos.[617]

Lo que el estudio no procuró, sin embargo, fue la formación de pastores que junto a su profesión espiritual tuvieran también un trabajo remunerado, tal como correspondía a las visiones de Gussick y Lenkersdorf. Más bien, la formación académica, que se orientaba en modelos estadounidenses o europeos, produjo teólogos profesionales, que como tales exigían también un cargo adecuado y remunerado como pastor congregacional.

Por varias razones, los desarrollos en el seminario fueron percibidos críticamente tanto por los misioneros como por los pastores locales. Mientras que misioneros como Kenneth Mahler consideraban que con la formación de un clero local profesional se obstruyó definitivamente el camino a la autonomía de las iglesias, para los pastores locales de la primera generación los candidatos con formación académica representaban una amenaza creciente, pues se sintieron teológicamente inferiores a sus colegas más jóvenes. Además, sentían preocupación por las "tendencias revolucionarias" de la nueva generación de pastores.[618]

---

613 *Véase Eduardo Cabrera, en, Austin 4, p. 17; Mahler, 2002, p. 50ss.*

614 *Véase para ello y para lo siguiente Mahler, 2002, p. 52.*

615 *Esto no es sorprendente pues las organizaciones guerrilleras en El Salvador surgieron recién en los años setenta.*

616 *Entrevista 6, p. 3.*

617 *Véase Entrevista 6, p. 3s.*

618 *Véase Mahler, 1974, p. 4ss. Véase también Mejía, 2000, p. 16ss. Mejía dedica nueve páginas de su autobiografía a la problemática del seminario en México. Allí describe cómo los estudiantes llevaron una "vida en excesos", tuvieron "ideas modernistas", dudaron de los milagros bíblicos, cuestionaron la autoridad de la Biblia, adoraban el marxismo y defendieron la revolución cubana.*

Pero fueron en definitiva problemas económicos derivados de la reducción del apoyo financiero de la LC-MS los que llevaron al CONCAP a dejar de enviar estudiantes a México a partir de 1974.[619] Ya que los pastores regresados del seminario cubrían las demandas de las aún muy pequeñas comunidades, esta decisión en los años setenta no tuvo efectos negativos sobre el acompañamiento pastoral en las iglesias. Recién en los años ochenta la situación llegó a agudizarse dramáticamente debido a que varios pastores locales murieron, fueron asesinados o abandonaron el país a causa de la guerra civil. Esto significó que a partir de mediados de los años ochenta quedaran solamente dos pastores académicamente formados trabajando en las comunidades en El Salvador, las que por lo tanto se vieron obligadas a iniciar un nuevo programa de formación para pastores laicos. El SEMLA, por otro lado, cerró sus puertas en 1981 por falta de estudiantes y de medios. La *Comunidad Teológica de México* sigue existiendo hasta el día de hoy.

6.4 Las congregaciones en Guatemala y El Salvador

La fase de consolidación de las congregaciones del CONCAP continuó en la segunda mitad de los años sesenta. Para apoyar a los pastores locales y a los misioneros en su trabajo pastoral y para franquear el tiempo necesario para que la nueva generación de pastores comenzara su trabajo, Edgard Keller inició un nuevo programa de perfeccionamiento para catequistas y evangelistas.[620] En términos generales, la iglesia tuvo un crecimiento muy lento y solamente se fundó una congregación en Quezaltenango, Guatemala.

También en El Salvador se fundó una nueva congregación. Alrededor del año 1967, Napoleón Vásquez Castañeda, detenido en la cárcel de Usulután, escuchó una emisión de la *Hora Luterana* y pidió la visita de un pastor luterano.[621] Después de algunas dudas, el director de la cárcel le concedió su deseo y permitió a Raúl Alemán, de Pasaquina, la realización de visitas pastorales en la cárcel. Vásquez, que se describía a sí mismo como "converso, pastor, médico, zapatero, hojalatero, fontanero, herrero y carpintero"[622], experimentó su conversión religiosa por medio de las conversaciones con Alemán y poco después de su excarcelación se puso al servicio de la iglesia luterana. Pronto invitó a la iglesia a Santa Elena, su pequeño pueblo natal ubicado en el departamento oriental de Usulután, donde inicialmente trabajó Héctor Fernández desde San Miguel y más tarde trabajaron sus dos hijos David y Miguel como pastores. Después de Pasaquina, San Salvador y San Miguel, ésta se constituyó en la cuarta congregación luterana de El Salvador.[623]Las cuatro congregaciones estuvieron exclusivamente a cargo de pastores locales, ya que con el envío del Gerhard Kempff a Honduras en el año 1964, el primer y único misionero de la LC-MS que residió en El Salvador había dejado el país.

Los desarrollos más notables dentro del CONCAP, sin embargo, se produjeron en aquella época en la *Congregación Cristo Rey* en Ciudad de Guatemala y en la congregación rural salvadoreña de Pasaquina.

---

619 *Véase Mahler, 2002, p. 49.*

620 *Sin embargo, a causa de los ya mencionados cortes presupuestarios, este programa estuvo sujeto a fuertes limitaciones financieras. Véase Actas del Consejo Administrativo del DIMICAR, 16.-17.02.1967, p. 8s.*

621 *Véase para ello y para lo siguiente Conversaciones 14, 15 16.*

622 *Vásquez, 1992, p. 181.*

623 *Véase el mapa en el anexo 1.2.*

6.4.1 Comunión ecuménica en la Congregación Cristo Rey

El proceso de acercamiento entre la LC-MS y la EKD iniciado en la *Congregación Cristo Rey* en Guatemala continuó adelante. Fue especialmente el asunto del envío de un pastor alemán para los miembros de habla alemana de la *Congregación Cristo Rey* el que cobró cada vez más importancia, pues los alemanes estaban descontentos con los pastores estadounidenses, enviados por la LC-MS a causa de sus insuficientes conocimientos del alemán.[624] Por esta razón redoblaron sus esfuerzos abogando por el llamado de un pastor proveniente de Alemania.[625] Después de largas negociaciones se llegó en el año 1968 a un acueReverendo y la *Congregación Cristo Rey* llamó al luterano propuesto por la EKD, Georg Rhode, para asumir el cargo pastoral de su congregación.[626] En un comunicado de prensa, Gussick escribió sobre este momento de gloria del ecumenismo intraluterano:

"Con la instalación del reverendo Georg Rhode de Hamburgo (Alemania) el domingo 4 de febrero como uno de los pastores de la Congregación Cristo Rey en Ciudad de Guatemala (Centro América) se estableció un nuevo precedente en la práctica luterana en América Latina. La singularidad de este evento recae en el hecho que el pastor Rhode es miembro de la Iglesia Evangélica Luterana de Hanover (Alemania) y que la congregación está afiliada al Consejo de Iglesias Luteranas en Centro América y Panamá, el que está bajo la jurisdicción de la Iglesia Luterana-Sínodo de Missouri en los Estados Unidos. [...] La cooperación de la Iglesia Evangélica de Alemania con la congregación en Guatemala, relacionada con el Sínodo de Missouri, fue posible gracias a la Convención de Detroit del Sínodo de Missouri. En ella se adoptó una resolución que permitió a sus iglesias de misión que se formaban fuera de los Estados Unidos actuar independientemente al entrar en relaciones entre iglesias o cooperar con otras entidades, que hasta este momento no se encontraban en comunión con la iglesia americana."[627]

También en la Oficina de Asuntos Exteriores de la EKD (KA-EKD) hubo satisfacción por este desarrollo, ya que el acompañamiento de los cristianos evangélicos de habla alemana correspondía a los intereses de la EKD en el extranjero. El presidente del KA-EKD, Adolf Wischmann, escribió al respecto:

---

624 *El descuido sufrido por el grupo de la congregación de habla alemana reflejó la convicción de la mayoría de los representantes del DIMICAR, que los inmigrantes debían adaptarse lo más rápido posible a su nuevo país y participar de los cultos en castellano. Mahler escribió en relación a ello una carta oficial como Secretario Ejecutivo de DIMICAR a Guido Tornquist, Secretario para América Latina de la FLM, "Trabajar en otros idiomas que el castellano o dialectos indígenas ocupa un lugar cerca del final de la lista." (Mahler, 11.11.1966, p. 2) A consecuencia de esta política, el culto en inglés en la* Congregación Cristo Rey *fue suprimido en 1969 por John Durkovic, un pastor de la LC-MS.*

625 *Véase la correspondencia de Erich y Martin Knötzsch con la Oficina de Asuntos Exteriores de la EKD (KA-EKD) (Knötzsch, 03.08.1965; Wischmann, 29.11.1965; Knötzsch, 01.10.1966) y el informe de Reinhart Müller del KA-EKD sobre su visita a Guatemala en noviembre de 1966 (Müller, 08.11.1966).*

626 *Según los reglamentos de la ley para congregaciones en el extranjero de la EKD, la congregación debía comprometerse a asumir tanto los costos del pastor (salario, vivienda, vehículo de servicio) como la mantención del templo y de la oficina congregacional. Dado que la colecta no cubría estos gastos, se recurrió a una subvención de parte de la EKD. Véase Wagner, 1999, p. 34s; Zipser, 1972, p. 34s.*

627 *Original en inglés, en Gussick, 07.02.1968, p. 1.*

"Mantenemos la opinión que los cristianos una vez emigrados de Alemania tienen su hogar en las iglesias de sus nuevos lugares, que en cuanto a cuestiones del idioma hacen esfuerzos para aprender el idioma del país, pero que también tienen la libertad de vivir en el contexto de varias lenguas."[628]

El concepto de la coexistencia de diferentes grupos de diversos contextos idiomáticos y culturales, unidos por el lazo del luteranismo, sin embargo, solamente podía funcionar mientras ninguno de los grupos considerara su propia comprensión del luteranismo como "más pura" que aquella de los demás. Esto ocurrió, cuando los nuevos misioneros enviados de la LC-MS en los años setenta se adaptaron al renaciente espíritu conservador y antiecuménico de la LC-MS y dudaron de la "pureza del luteranismo" del grupo de habla alemana.[629]

6.4.2 Crisis social y crecimiento de la congregación en Pasaquina

Un acontecimiento de índole absolutamente distinta colocó a la pequeña congregación luterana en Pasaquina ante nuevos desafíos. Cuando en 1969 se produjo la guerra entre Honduras y El Salvador, decenas de miles de salvadoreños que vivían en Honduras huyeron a través de la frontera regresando a El Salvador.[630] Pasaquina se encontraba en medio de la región fronteriza donde los refugiados llegaron en masas.[631] El nuevo pastor de Pasaquina, Mauro Recinos, quien acababa de terminar sus estudios de teología con el primer grupo del SEMLA y que sustituía a Raúl Alemán, quien había emigrado a los EE.UU.[632], inició diversos proyectos de ayuda debido a las necesidades de los refugiados. Aparte de ayudas para vestimenta y alimentación, organizó un puesto comunal de salud y con el apoyo de organizaciones internacionales de ayuda compró tierra, donde los refugiados pudieron asentarse y comenzar una nueva existencia. En su búsqueda de recursos para los proyectos, Recinos hizo uso de los contactos ecuménicos que había establecido durante sus estudios en México. De esta manera, recibió fondos para sus proyectos no solo del Servicio de Ayuda de la LC-MS, *LC-MS World Relief*, sino también del CMI, Pan para el Mundo (*Brot für die Welt*) y de la FLM.[633]

Con esta primera gran acción de ayuda en Pasaquina comenzó la cooperación ecuménica de las congregaciones luteranas en El Salvador tanto con organizaciones internacionales de ayuda como con la FLM y el CMI. En aquel entonces, los contactos todavía se limitaron a la realización conjunta de programas de ayuda. En los años de la guerra civil se intensificó la cooperación la que pronto llevó a una solidaridad política y en el año 1986 a la admisión de la *Iglesia Luterana Salvadoreña* en la FLM.

---

628 *Original en alemán, en Wischmann, 15.05.1969. En el año 1973 los pastores enviados por la EKD a América Latina occidental y América del norte publicaron en colaboración con el KA-EKD un documento titulado "Presencia Responsable" (Verantwortliche Präsenz), donde se describe la ubicación teológica y sociológica de las congregaciones en el extranjero. En este documento se destaca junto al acompañamiento de los miembros de habla alemana, la responsabilidad diacónica y ecuménica de las congregaciones en el extranjero. Véase Pfarrkonferenz der von der EKD entsandten Pfarrer im westlichen und nördlichen Lateinamerika und Kirchenamt der EKD, Hauptabteilung III, Ökumene und Auslandsarbeit (Kirchliches Außenamt), 1985*

629 *También es cierto que también fueron diferencias culturales que jugaron un rol en el distanciamiento. Véase Wagner, 1999, p. 35ss.*

630 *Véase para ello arriba cap. 1.2.2.1.*

631 *Véase para lo siguiente Entrevista 6, p. 4ss; Fernández, 2001, p. 65s; Pineda/Dubon, 1997, p. 111; Gómez/Ibarra/Rodriguez/Pineda, 1993, p. 3.*

632 *En realidad, Raúl Alemán debía organizar la nueva comunidad en Santa María, pero decidió emigrar a los EE.UU por razones familiares. Mauro Recinos fue ordenado pastor el 21 de septiembre de 1969 en Pasaquina e instalado en la congregación de Pasaquina. Véase Acta-SLS 5, 17.08.1972, p. 15.*

633 *Véase Lutheran World Federation. Community Development Services, 1990; Brot für die Welt, Proyecto Número 1347/1970-1972; Brot für die Welt, Proyecto Número 1971/1974; Acta –SLS 4, 29.01.1972, p. 12.*

Según Héctor Fernández, exrector de la ULS, los acontecimientos en Pasaquina marcaron el inicio de la conciencia social de los miembros congregacionales luteranos:

"Estos hechos contribuyeron en gran medida a la reflexión interna de las congregaciones y sus líderes, reflexión en el sentido de cómo desde la fe y la identidad luterana podía responderse a la situación de injusticia económica que experimentaban grandes sectores de la población."[634]

A raíz de la guerra de 1969 y debido a esta emergente conciencia social, las congregaciones en Pasaquina y en el cercano San Miguel se vieron expuestas todavía a otro aspecto relevante. Vieron cómo su membresía aumentó marcadamente por el apoyo y el acompañamiento a los refugiados. La gente desplazada buscaba en las congregaciones no solo protección física y ayuda, sino se dirigió también con sus preguntas religiosas e inquietudes espirituales a los pastores y los colaboradores en las comunidades.[635] Este fenómeno se volvió a repetir a escala mucho mayor durante la guerra civil en El Salvador.

6.5 La expansión de la iglesia luterana en Centroamérica

Desde mediados de los años sesenta la LC-MS impulsó una nueva iniciativa para la creación de comunidades misioneras en los países centroamericanos de Honduras, Costa Rica y Panamá.[636] En todos estos países ya se habían producido contactos esporádicos con algunas personas, los cuales sin embargo nunca habían llevado a un trabajo congregacional continuo. Con el envío de misioneros, la LC-MS quiso ahora expandir su presencia regional.

Según Mahler, esta estrategia de expansión refleja la percepción que la sociedad estadounidense de entonces tenía de sí misma, y que consideraba la expansión amplia de su área de influencia en América Latina como su derecho y su deber.[637] De hecho, se puede constatar que la LC-MS, pese a su mínimo crecimiento en cuanto a membresía en Centro América, se instaló en todos los países centroamericanos a través del envío de misioneros, lo que significó un esfuerzo financiero relativamente alto. Sin lugar a dudas, los contactos ecuménicos de la LC-MS con otras iglesias luteranas latinoamericanas también jugaron un rol importante en este proceso. Debido a que la membresía de las comunidades en Centro América era ínfima en comparación con Brasil o Argentina, los misioneros centroamericanos intentaron mejorar su posición en el ámbito ecuménico al menos mediante una presencia en muchos países diferentes.[638] Esta situación latente de competencia con las demás iglesias en el continente fue agudizada aún

---

634 *Fernández, 2001, p. 66.*

635 *Véase por ejemplo la vida de Natividad Romero Amaya. Romero Amaya pertenece al grupo de salvadoreños que en los años cincuenta emigraron de El Salvador a Honduras en búsqueda de tierras disponibles. Dos días antes de estallar la guerra en 1969 y ante las persecuciones de las instituciones estatales hondureñas y de los militares hondureños huyó con diez miembros de su familia, volviendo a su país natal, y recibió cerca de Pasaquina un terreno de los que Recinos había comprado con fondos del proyecto. Poco después Romero entró con su familia en la congregación luterana de Pasaquina, se confirmó en 1969, trabajó como catequista y evangelista, hasta que finalmente en 1986 fue ordenado pastor-diácono por el obispo Gómez. Véase Conversación 14. Véase también, Acta-SLS 6, 21.01.1973, p. 20. Allí se relata cómo la congregación en Pasaquina daba acompañamiento pastoral a los refugiados.*

636 *En Panamá, los pastores de la LC-MS trabajaron hasta entonces exclusivamente como capellanes militares en la zona del canal ocupada por los EE.UU. El trabajo congregacional en castellano fue solamente esporádico.*

637 *Véase Mahler, 2002, p. 2.*

638 *Véase por ejemplo las disputas por los puestos en el Consejo de Administración del SEMLA en México, donde las iglesias del DIMICAR exigieron una participación más importante porque representaban a más países que las demás iglesias luteranas. Véase Hübner, sin año, p. 25.*

más por los misioneros mediante un discurso que describía su propio trabajo en Centro América como un trabajo misionero puro y desafiante, mientras que las iglesias en Brasil y Argentina fueron desacreditadas indirectamente como iglesias de inmigración en proceso de aislamiento. Este menosprecio no se limitó a las iglesias afiliadas a la FLM, sino se refirió también a las iglesias apoyadas por la LC-MS.[639] Con ello, los misioneros que trabajaron en Centro América se pusieron en una situación de competencia también con sus colegas de la LC-MS en otros países. Esto puede relacionarse con los recortes presupuestarios de la LC-MS en el área de la misión, lo que entre los representantes de los diferentes distritos de misión había desatado una pugna por la distribución de fondos.[640] Todos estos factores contribuyeron a que los misioneros de la LC-MS aspiraran a una expansión geográfica en Centro América.

6.5.1 Honduras

Los primeros intentos para expandir el trabajo congregacional a Honduras se remontan al año 1950, cuando el evangelista Miguel García visitó desde Puerto Barrios en Guatemala a varios asentamientos en la costa norte de Honduras en el departamento de Cortés.[641] De igual manera, el vendedor ambulante de Biblias, Aldrich Forbes, emprendió con el encargo de Gussick varios intentos de evangelización en el país, entre otros en La Ceiba y Puerto Castillo en el norte y en Choluteca en el sur. Pero los contactos regulares recién se establecieron con la emigración de salvadoreños desde Pasaquina, quienes buscaban tierras de cultivo libres en Honduras y que fueron visitados en forma irregular por los pastores Mejía y Kempff.[642] Cuando otras familias más se mudaron a la capital hondureña de Tegucigalpa, Gerhard Kempff fue enviado a Honduras en 1964 y recibió el encargo de formar una iglesia. En junio de 1965 informó de un activo trabajo congregacional con dos familias, de las cuales sin embargo una era la suya. En lo demás, continuó visitando a los miembros que vivían en la provincia nororiental de Olancho.

Con la guerra entre Honduras y El Salvador en 1969, el trabajo se complicó drásticamente, porque muchos salvadoreños fueron desplazados desde Honduras a su país natal, o bien, tuvieron que refugiarse. Kempff permaneció en el país solamente hasta el año 1971, cuando debió volver a los EE.UU. producto de la falta de perspectivas para el trabajo congregacional y las continuas reducciones presupuestarias en el CONCAP. El pastor Bonifacio Romero, formado en el SEMLA, siguió trabajando en Olancho por algunos años más. Pero CONCAP no pudo desplegar mayores esfuerzos en los años setenta en Honduras, porque la situación financiera y personal no se lo permitía. Solo cuando a partir de los años ochenta se dispuso de más medios financieros, CONCAP inició en el año 1980 una nueva iniciativa de misión con el envío de los pastores EduaReverendo Cabrera a Tegucigalpa y Guillermo Flores a San Pedro Sula, la metrópolis comercial más importante en el norte del país.[643] Estos dos pastores junto a miembros congregacionales fundaron en 1981 la *Iglesia Cristiana Luterana de Honduras*, que fue reconocida oficialmente por el Estado hondureño en 1984.[644]

---

639 Véase Gussick, 1968, p. 379s. Gussick escribe sobre la estrategia de misión de la LC-MS, "Mientras que la antigua estrategia de misión, que había acompañado los inicios del trabajo en Brasil y en Argentina, identificaba a estas regiones tanto con la organización en los Estados Unidos que las trataba como distritos eclesiales americanos, en la nueva estrategia [en Centro América, nota del autor] predominaba el desarrollo de un trabajo local y la formación de iglesias locales".

640 Véase el memorando del DIMICAR de mayo de 1966 a la dirección de misión de la LC-MS, que se dirige contra los cortes presupuestarios. Véase Administrative Council of DIMICAR, 02.-07.05.1966.

641 Véase para los siguiente Kempff, 1965, p. 6s.

642 Véase para ello arriba cap. 5.4.2.

643 Véase Entrevista 17, p. 14ss.

644 Véase Bachmann/Bachmann, 1989, p. 497s.

6.5.2 Costa Rica

En Costa Rica, el trabajo misionero comenzó en 1965 con el envío de Tapani Ojasti.[645] Ojasti, que como adolescente siguió a su padre de Finlandia a Venezuela y después estudió teología en Argentina, realizó su vicariato en Zacapa, Guatemala, y fue ordenado pastor de la LC-MS en 1964 junto a la primera generación de pastores locales de El Salvador. El CONCAP decidió enviarlo a Costa Rica para comenzar un nuevo trabajo misionero. En este proceso, Ojasti pudo retomar contactos que se habían establecido en los años previos a través del programa radial *Hora Luterana*. Pronto creció en la capital San José una congregación con aprox. 40 miembros, cuyo trasfondo social era muy diverso: desde gente muy pobre y personas de la clase media, como médicos, empresarios y enfermeras, hasta extranjeros adinerados de los EE.UU., de Noruega, Alemania y otros países más. Ojasti estuvo ocupado en distintos proyectos sociales y estableció contactos ecuménicos, tanto con otras iglesias protestantes como con sectores abiertos de la iglesia católica que estuvieron influenciados por el II. Concilio Vaticano. Un indicio importante para esta cooperación ecuménica fue la presencia del rector del seminario católico de San José en la ceremonia de la puesta de la primera piedra de la iglesia luterana en Curridabat, Costa Rica, en octubre de 1967. Nelson relata:

"En este servicio se cantó 'Castillo Fuerte es nuestro Dios', el himno de batalla de la reforma luterana. Por varios años desde 1968, se celebran cultos ecuménicos tanto en la catedral metropolitana como en la iglesia episcopal de San José."[646]

Ojasti mantuvo también "una coexistencia pacífica sin interferencia"[647] con la congregación de habla alemana[648], lo que sin embargo nunca condujo a una cooperación más estrecha.[649]

En resumen, tampoco en Costa Rica la LC-MS llegó a crear congregaciones que permanecieran en el tiempo. Después de la vuelta de Ojasti a Finlandia en 1977, los pastores que le siguieron en el cargo apenas pudieron mantener la pequeña congregación.[650] En 1976, algunos miembros se unieron con los miembros de Panamá en la *Diócesis de Costa Rica y Panamá*, que sin embargo ya tres años más tarde se disolvió nuevamente. En 1980 la LC-MS se retiró definitivamente de Costa Rica.

---

645 *Véase para ello y para lo siguiente, Entrevista 23; Jiménez, 1998; Ojasti, 1965, p. 16, 18.*

646 *Nelson, 1985e, p. 552.*

647 *Entrevista 23, p. 3.*

648 *Esta congregación había sido fundada ya en 1958 por la FLM y desde entonces fue acompañada en forma irregular por pastores que se encontraban de paso, y desde 1961 por Joachim Kobelius. En 1966 la congregación firmó un acuerdo con el KA-EKD. El mandato del KA-EKD incluyó también el acompañamiento de las comunidades de habla alemana en Honduras, El Salvador, Nicaragua y Panamá.*

649 *Véase para la relación entre el pastor Ojasti y la congregación de habla alemana en los años sesenta una carta de Kobelius a Adolf Wischmann, el presidente del KA-EKD, donde Kobelius relata "que la cooperación con el Sínodo de Missouri sigue yendo por buen camino." Kobelius, 27.12.1967. No obstante, en retrospectiva a esa época, Ojasti presume que los alemanes vieron con recelos las actividades de la LC-MS en Costa Rica y la desaprobaron como una "versión gringa del luteranismo" (Entrevista 23, p. 2). Esta es también la razón por la cual no se pudo realizar la idea desarrollada en un principio por Gussick de construir– según el modelo de Guatemala – un centro congregacional común con un templo común para ambas congregaciones. Véase Gussick, 12.02.1968.*

650 *Guillermo Flores trabajó de 1970 a 1975 en Costa Rica. Véase Entrevista 17, p. 8ss. Después de la salida de Ojasti llegó Samuel C. Hiller como pastor luterano a Costa Rica. Cooperó con muchas instituciones ecuménicas y sociales, por ejemplo el* Centro Nacional de Acción Pastoral *(CENAP), y fundó entre otros la* Asociación Luterana de Acción Social y Evangelización, *pero tampoco pudo impedir que la membresía disminuyera. Véase Conversación 20; Jiménez, 1998, p. 26.*

Recién en 1988, algunos estudiantes y antiguos miembros congregacionales comenzaron a reorganizar el trabajo congregacional, apoyados por el pastor Ulrico Epperlein de la congregación de habla alemana. En abril de 1990, el obispo Medardo Gómez de El Salvador ordenó a Ana Langerak y Melvin Jiménez, quienes llegaron a ser los primeros dos pastores de esta nueva iglesia.[651] Al mismo tiempo, la iglesia se dio el nombre de *Iglesia Luterana Costarricense*, adoptó una constitución y eligió su primer directorio.[652] Desde entonces la iglesia tiene un compromiso especial con los derechos de la población indígena de Costa Rica, con los inmigrantes nicaragüenses en el país, con los campesinos sin tierra, los trabajadores en las plantaciones y con otros grupos marginalizados de la población.

6.5.3 Panamá

En Panamá, Robert Gussick había comenzado ya en 1956 con un trabajo en castellano, siendo entonces capellán militar estadounidense en la zona del Canal.[653] Algunas personas de la capital Ciudad de Panamá fueron confirmadas por él. Pero después de que el pastor Gussick volviera a Guatemala, la congregación quedó abandonada y por más de tres años no hubo vida congregacional. Recién Kenneth Mahler retomó a su llegada a Panamá en el año 1963 estos antiguos contactos y volvió a celebrar cultos en castellano en la zona del Canal. Además, expandió su área de trabajo al distrito de Coclé donde ofrecía estudios bíblicos a obreros industriales y a campesinos.[654] A partir de 1970 recibió el apoyo de Héctor Vásquez, que había terminado sus estudios en el SEMLA y fue enviado a Panamá por el CONCAP.

Mientras que Vásquez había mantenido estrechos lazos con los movimientos de liberación en Guatemala, Mahler desarrolló recién a fines de los años sesenta y comienzos de los años setenta simpatías para sus ideas. A causa de las tensiones sociales, aumentó su crítica hacia la política estadounidense en Centro América y su solidaridad con la población oprimida en Panamá. Se acercó además a las ideas y métodos de la Teología de la Liberación. A consecuencia, formó con Vásquez pequeños grupos de obreros y campesinos, donde organizaba seminarios de concientización y aplicaba métodos de la lectura bíblica participativa.[655] En 1973, Vásquez tuvo que abandonar el país, porque su trabajo fue considerado subversivo por la policía secreta panameña.[656] Mahler se quedó en Panamá, pero a causa de su trabajo social y político entró en tensiones cada vez más importantes con la LC-MS, que desde los años setenta volvía a posiciones más conservadoras. Cuando en 1976 se produjo el quiebre en la LC-MS y más de 100.000 miembros en los EE.UU. salieron de la iglesia y fundaron la AELC, también Mahler abandonó la LC-MS.

Paralelamente a la LC-MS, que con el envío del pastor Merrell Wetzstein retomó en 1980 su trabajo en Panamá, también Mahler continuó con sus actividades en Panamá, contando con el apoyo financiero de la organización *Partners in Mission* (Socios en Misión, PIM por sus siglas en inglés) que había sido

---

651 *Más tarde, Gómez ordenó a Raquel Rodriguez como tercera pastora de la* Iglesia Luterana Costarricense.

652 *Véase Jiménez, 1998, p. 37ss; Iglesia Luterana Costarricense, 2003.*

653 *Véase para lo siguiente Mahler, 1964, p. 17, 20; Gussick, 06.09.1962; Conversación 7.*

654 *En este trabajo, Mahler fue apoyado por el* Community Development Service *de la FLM. Véase Bachmann/ Bachmann, 1989, p. 498s.*

655 *En este proceso, Mahler estuvo en estrecho contacto con el* Departamento Ecuménico de Investigaciones *(DEI) en San José, Costa Rica, que fue dirigido entre otros por Pablo Richard y Franz J. Hinkelammert, dos de los representantes más destacados de la Teología de la Liberación en Centro América. Además mantuvo su relación con la FLM.*

656 *Véase Mahler, 2002, p. 67.*

fundada en los EE.UU. por los miembros que abandonaron la LC-MS.[657] En 1976, tuvo un rol central en la fundación de la *Diócesis de Costa Rica y Panamá* y en 1978 incluso fue elegido obispo por los delegados de la diócesis presentes en una asamblea en Coclé, Panamá.[658] Sin embargo, la diócesis ya en 1979 se disolvió a causa de la escasa membresía y de disputas internas[659], y Mahler fundó junto a otros pastores la *Hermandad de Acción Pastoral Popular*, una asociación de carácter informal de diferentes comunidades y programas sociales. Además, Mahler creó en 1978 con representantes de otras iglesias históricas el comité ecuménico de refugiados *Pro-Refugiados*, que apoyaba a refugiados de distintos países latinoamericanos, y durante muchos viajes a su país natal, desarrolló actividades con el movimiento de paz y el movimiento latinoamericano en los EE.UU.

Los acontecimientos en torno a las comunidades en Panamá ejercieron una influencia determinante sobre el desarrollo de la *Iglesia Luterana Salvadoreña*. También ella eligió más tarde a un obispo y tuvo que poner término a la cooperación con la LC-MS, porque al igual que en Panamá el gran compromiso social y político de la ILS en los años ochenta ya no fue compatible con la orientación cada vez más conservadora de la LC-MS, que nuevamente adoptó una posición de alta tensión frente a la participación social. De esta manera, la ILS siguió un camino que ya le había sido allanado por los pastores Mahler y Vásquez, y los miembros congregacionales de Panamá y Costa Rica.



Mural ubicado en el altar del Centro Cultural del Obispado Luterano Salvadoreño, San Salvador.

---

657 *PIM en un principio estuvo vinculado a la AELC. Cuando en 1988 se fundó la ELCA, PIM fue integrado en su departamento de misión. Este siguió apoyando al trabajo de Mahler en Panamá y en Nicaragua, donde se mudó a fines de los años ochenta.*

658 *No se hizo sin embargo una ceremonia especial de instalación como obispo, y Mahler renunció a insignias episcopales específicas.*

659 *Las disputas fueron causadas, entre otras cosas, por la irrupción de congregaciones pentecostales, que le quitaron miembros a la diócesis. Más tarde, Mahler se concentró en el trabajo en la capital de Panamá, mientras que el pastor argentino Ernesto Weigand continuó con el trabajo en las tierras altas panameñas.*



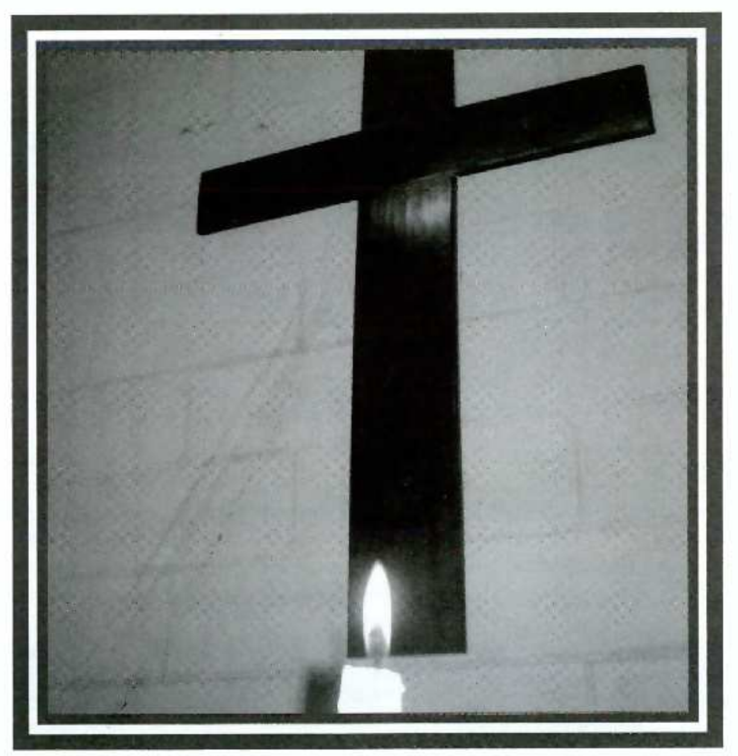
De izquierda a derecha, Reverendos: Rodolfo Blank, Maturín, Venezuela; Joaquin Kabelius, San José Costa Rica; Guido Tornquist, Bogotá, Colombia Ulrich Kretzer, Valencia, Venezuela; Alfreds Gulbis, Venezuela; Roberto Huebner, Caracas; Venezuela; Héctor Lazos, Caracas, Venezuela; Hansruedi Peplinski, Caracas, Venezuela y Ake Kastlund, pastor escandinado.

7. La pugna por el luteranismo en Centroamérica y el surgimiento de iglesias locales (1970-1980)

7.1 Las consecuencias de la nueva política eclesial de la Iglesia Luterana del Sínodo de Missouri (LC-MS)

En 1969 se produjo al interior de la LC-MS en los EE.UU. un contragolpe largamente preparado por parte de las fuerzas conservadoras de la iglesia.[660] En la conferencia sinodal en Denver, fue destituido el presidente del Sínodo, Oliver Harms, a quien muchos consideraban demasiado liberal, y en su lugar se eligió al conservador presidente del Sínodo de Springfield, J.A.O. Preus, como nuevo presidente de la LC-MS. El objetivo más urgente de la nueva dirección de la iglesia fue revertir el presunto reblandecimiento dogmático de la iglesia. Por esta razón, la dirección de la iglesia prohibió autoritariamente entre otras cosas la exégesis bíblica crítica, tal como se practicaba también en los seminarios de la LC-MS. Además, el presidente ordenó cesar muchos contactos ecuménicos e intentó revertir incluso en las iglesias de misión la tendencia a la cooperación ecuménica.[661]

Kenneth Mahler, que a principios de los años setenta era presidente del CONCAP, describe lo que el cambio de la dirección del Sínodo significó para la situación en Centro América:



Cruz Ubicada en el altar de la Iglesia Luterana Montes de Penzberg, Jayaque, La Libertad.

---

[660] *Véase cap. 2.4.*
[661] *Véase Danker, 1977, p. 187-191.*

“La intención anunciada de la nueva administración conservadora de Missouri era de poner mano fuerte en los casos de desviación doctrinal, de barrer limpio como escoba nueva que era. Y entre los puntos de esta agenda figuraba con prominencia el del ‘nido de radicalismo en Centro América’.”[662]

Sobre todo el seminario de formación teológica en México y sus egresados supuestamente revolucionarios habían irritado a los sectores conservadores de la LC-MS en los EE.UU.[663] Fue por eso que el nuevo presidente sinodal, Preus, envió a su consejero personal a Centro América, para alinear al presidente del CONCAP, Mahler, a la nueva política de la LC-MS.[664] Pero este intento fracasó, porque Mahler no solo se había convencido desde inicios de los años setenta de la necesidad de la cooperación ecuménica en América Latina, sino además se había identificado cada vez más con los objetivos de la Teología de la Liberación. Por esta razón, la dirección de la iglesia tuvo que buscar otras posibilidades para influir en Centro América. El margen de acción, sin embargo, con el cual contaba la nueva dirección frente a las iglesias de misión era limitado, porque las “Afirmaciones sobre la Misión” que se habían aprobado recién en 1965, aseguraban un alto grado de autonomía a las respectivas iglesias en las regiones misioneras y la administración Preus no podía revisarlas transcurrido solo tan poco tiempo.[665]

El camino más efectivo para la nueva dirección de la iglesia para influir sobre el desarrollo del trabajo misionero en Centro América, como también en otras regiones misioneras, fue la drástica reducción del presupuesto para el trabajo misionero.[666] Mientras que a fines de los años sesenta aún se habían aprobado los presupuestos para tres nuevos misioneros en Centro América, entre 1970 y 1973 el CONCAP debió enfrentar la salida de casi todos los misioneros a causa de cortes presupuestarios. Pero como el CONCAP tenía, según las Afirmaciones sobre la Misión, la autoridad de decisión sobre el personal, los misioneros responsables mismos pudieron decidir quién debía volver a los EE.UU.[667] El número de misioneros se redujo en total de nueve en el año 1969 a tres en el año 1973.[668] Aparte de los pastores John Durkovic, que desde 1969 trabajaba en Ciudad de Guatemala, y Gary McClure, que desde 1970 trabajaba en Puerto Barrios, Guatemala, también Kenneth Mahler en Panamá pudo quedarse en su calidad de presidente del CONCAP. Estos tres hombres fueron entre 1973 y 1979 los únicos pastores misioneros de la LC-MS en Centro América.[669]

---

662 *Mahler, 2002, p. 55.*

663 *Véase Mejía, 2000, p. 24.*

664 *Véase Mahler, 2002, p. 55.*

665 *Si bien las fuerzas conservadores en 1969 habían obtenido un importante éxito parcial con la elección de Preus, la nueva política demoró aún algunos años en imponerse también en el aparato del Sínodo y en los diversos sínodos relacionados. También la decisión mayoritaria de los sinodales de entrar en una comunión de púlpito y altar con la ALC, demuestra que las fuerzas liberales de la LC-MS no fueron neutralizadas de un solo golpe en la conferencia sinodal de 1969. Eso quiere decir, que la administración Preus no pudo revisar o bien impedir todas las decisiones sinodales que no le gustaban. Solo una vez que los miembros y sínodos liberales habían abandonado la LC-MS y habían fundado en 1976 la AELC, los restantes miembros y cooperantes de la LC-MS estuvieron alineados completamente con la política conservadora del presidente Preus y sus aliados.*

666 *Gerhard Kempff relata que tan solo en el año 1971, cuando tuvo que salir de Honduras para volver a los EE.UU., aprox. 26 misioneros de todo el mundo tuvieron que volver, recibiendo como justificación el argumento que los fondos del presupuesto no alcanzaban. Más tarde, sin embargo, se iba a descubrir que quedaban aún dos millones de dólares en el presupuesto. Véase Kempff, en: Austin 4, p. 12.*

667 *Los misioneros decidieron que entre otros el Rev. Gerhard Kempff debía volver a los EE.UU. ya que este recibía un sueldo comparativamente alto a causa de su familia numerosa. Véase Mahler, en: Austin 4, p. 11.*

668 *También Robert Gussick llegó a ser víctima de los cortes presupuestarios, y su deseo de volver en 1971 a Centro América, ya no se cumplió. Véase Gussick, 1988, p. 11.*

669 *En 1976 sin embargo, y por su renunica a la LC-MS, Mahler salió también del CONCAP.*

La presión sobre la situación presupuestaria del CONCAP se incrementó también a raíz de la primera ola de egresados del SEMLA, que desde 1969 volvió a Centro América. Mientras que a comienzos de 1969 solo los tres pastores de la primera generación en El Salvador pertenecieron al personal remunerado del CONCAP, su número aumentó hasta 1975 a un total de quince. Los estudios académicos de los egresados del SEMLA les otorgaban el derecho a un sueldo adecuado, el que también debía financiarse con los fondos del CONCAP. Dado que con ello se había llegado al tope de las posibilidades para el financiamiento del personal, CONCAP tomó la decisión en 1974 de no enviar a nuevos seminaristas al SEMLA. Esta decisión dejó en evidencia que el autofinanciamiento de las iglesias locales, tal como Gussick lo había previsto, se encontraba más remoto que nunca, con la consecuencia que a partir de los años ochenta se volvió a producir una escasez de pastores locales, porque no se estaba formando a una nueva generación calificada.

La reducción de los fondos por parte de la LC-MS y el retiro de misioneros en los años setenta causaron un evidente aumento del porcentaje de cooperantes nacionales en el clero luterano en Centro América, cuyas voces ganaron por ello más y más peso.[670] Este cambio se manifestó incluso en la jerarquía, cuando Mauro Recinos fue elegido en 1974 primer presidente centroamericano del CONCAP. Desde entonces y hasta la disolución del CONCAP en 1989, la presidencia del CONCAP quedó reservada a los pastores locales de la segunda generación, salvo una corta interrupción producida con la presidencia de Gary McClure de 1978 a 1979.[671]

El intento de la dirección de la LC-MS de producir a través de los cortes de presupuesto un cambio del CONCAP en cuanto a su contenido, así como una limitación tanto de la apertura ecuménica como del compromiso político de los pastores y congregaciones, fue exitoso solo en parte. Si bien muchos de los pastores formados en el SEMLA se moderaron en los años setenta en cuanto a sus pronunciamientos y actuación política en público, porque como empleados de la LC-MS sus sueldos dependían directamente de la LC-MS[672], esto no significó que abandonaran completamente su compromiso por la justicia social y su conciencia ecuménica que habían desarrollado durante sus estudios. Muchos de los pastores seguían participando en el movimiento ecuménico latinoamericano. Tanto en la conferencia preparatoria para la fundación del CLAI en 1978 en Oaxtepec, México, como en el *VI Congreso Luterano Latinoamericano* en 1980 en Bogotá, Colombia, estuvieron presentes representantes del CONCAP.[673] En Bogotá se comprometieron junto a representantes de las demás iglesias luteranas, a "que las iglesias procuren profundizar la reflexión sobre aquello que significa la 'opción por los pobres'" y "[...] con la Iglesia Católica Romana (CELAM-Departamento de Ecumenismo) [...] a promover y darle continuidad al diálogo en todos los niveles."[674]

También en el ámbito de sus congregaciones lucharon por la expansión del trabajo social y ecuménico y en parte incluso mantuvieron relaciones con grupos políticos opositores. Sin embargo, ni pastores críticos y liberales como los pastores Héctor Vásquez o EduaReverendo Cabrera en los años setenta

---

670 *Véase Mahler, 2002, p. 59.*

671 *Junto a Mauro Recinos (1974-1976 y 1979-1981) fueron elegidos presidentes del CONCAP, Medardo Gómez (1976-1978 y 1983-1987), Felipe Alvarez (1981-1983) y Moisés Méndez (1987-1989).*

672 *Véase Mahler, 2002, p. 57.*

673 *Véase para el CLAI cap. 1.2.3.4. En Bogotá participaron como representantes del CONCAP, David y Miguel Fernández, Héctor Vásquez y Ciro Mejía. Además, Robert Höferkamp del SEMLA, México, fue uno de los oradores principales. Kenneth Mahler fue el representante de la* Diócesis de Costa Rica y Panamá.

674 *Congreso Luterano Latinoamericano VI, 1981, p. 138.*

dieron (aún) un paso como el de Kenneth Mahler, quien adhirió al movimiento confesional *Evangelical Lutherans in Mission* (Luteranos Evangélicos en Misión, ELIM por sus siglas en inglés) y más tarde abandonó la LC-MS.

En resumen, al CONCAP le faltó en los años setenta una orientación común. Los misioneros y los pastores locales impusieron sus respectivas ideas e intereses en las comunidades, sin desarrollar estrategias para una acción común.[675] De esta manera, muchos pastores oscilaron en estos años entre posiciones conservadoras y liberales, entre la limitación al trabajo congregacional y el compromiso social en la sociedad, así como entre la dependencia de la LC-MS y una autonomía cada vez mayor.

7.2 El CONCAP entre conservadores y liberales[676]

Las diferentes fuerzas que actuaron sobre el CONCAP durante los años setenta se hacen patente en tres acontecimientos que en distintas ocasiones pusieron a la federación de iglesias luteranas en Centro América ante una dura prueba y llevaron a la disociación de pastores y miembros. Todos los tres acontecimientos, que a continuación serán analizados, tuvieron una relación directa o indirecta con las confrontaciones entre las fracciones conservadoras y liberales al interior de la LC-MS en aquellos años.

7.2.1 El CONCAP y el "luteranismo puro"

En 1970, la LC-MS envió al misionero Herbert Swanson a Guatemala, donde debía reemplazar durante algunos meses al vicario a cargo, Medardo Gómez, en la congregación Gualán, cerca de Zacapa, para luego trabajar como pastor en Quetzaltenango. Poco después de su llegada se produjeron tensiones entre él y los demás misioneros, así como con los seminaristas del SEMLA, pues Swanson había llegado a la conclusión que existía "la falsa doctrina [...]en América Central", que el SEMLA era "una institución de Satanás que puede destruir el entusiasmo existente por predicar el Evangelio, tan bien como destruir la fe salvadora" y que el CONCAP estaba "infiltrado por liberales".[677]

A partir de esta convicción, instigó abiertamente contra los misioneros, pastores como también contra los egresados y estudiantes del SEMLA. En Gualán intentó convencer a los miembros de la congregación de que su vicario Medardo Gómez era un "agente comunista"[678], y al interior del CONCAP analizó

---

675 *Héctor Fernández relata que tanto entre los pastores locales como entre pastores locales y misioneros se volvían a producir pugnas por la presidencia y con ello por el liderazgo del CONCAP, porque los pastores querían imponer sobre todo los intereses de sus comunidades y países. Véase Vásquez, en: Austin 6, p. 11; Véase también Mahler, 2002, p. 65.*

676 *En los diferentes documentos y entrevistas o bien conversaciones, se repiten los términos "conservador" y "liberal" como también "de izquierda" y "de derecha". "Ser conservador" quiere decir en este contexto "representar la doctrina pura luterana" y "ser anti-ecumenista", mientras que posiciones "liberales" se asocian con "apertura ecuménica" y "dispuesto a lograr acuerdos". "Izquierda" y "derecha" tienen connotaciones inequívocamente políticas, quiere decir que "ser de izquierda" es equivalente a "simpatizar con el comunismo latinoamericano", "de derecha" por otro lado es equivalente a "anti-comunismo" y "abstención social".*

677 *Swanson, 30.05.1971.*

678 *Gómez/Ibarra/Rodríguez/Pineda, 1993, p. 4. En la situación de entonces, en la cual Zacapa fue considerada uno de los centros del movimiento de insurrección, la acusación de ser comunista ponía en peligro la vida de la persona acusada.*

cada una de las palabras o frases de sus colegas en cuanto a su posible traición a la "verdadera fe luterana". Mejía sintió que Swanson "era celoso de la doctrina y alérgico a toda forma de ecumenismo".[679]

Inicialmente, Swanson fracasó en el intento de influir sobre la política del CONCAP y de ganar aliados para sus convicciones. Por eso, ya en 1970 se retiró de Guatemala y comenzó un trabajo independiente del CONCAP en Nicaragua. Sin embargo, había percibido que los pastores de la primera generación en El Salvador y Guatemala no estaban absolutamente en contra de su posición. Ciro Mejía, de hecho, admite su inicial simpatía por Swanson y relata que concordó con él de que había que "estar vigilantes de la herencia luterana que hemos recibido"[680]. Otro factor que contribuía a que la posición de Swanson fuera atractiva para esta generación de pastores fue su rechazo de la nueva generación de pastores formada en el SEMLA. Los antiguos pastores tenían ya hace tiempo reparos dogmáticos contra los contenidos de la formación del SEMLA. Lo que sin embargo pesaba aún más fue la constante amenaza para ellos y sus puestos de trabajo que provenía de los jóvenes pastores académicos.[681] Temían perder influencia en las congregaciones y en el CONCAP y de ser puestos en ridículo por los pastores supuestamente superiores en cuanto al nivel científico-teológico.

Swanson se aprovechó de este ambiente y pronto volvió a acercarse a la antigua generación de pastores. En febrero de 1971 visitó a Ciro Mejía en Zacapa y le ofreció fondos para un orfanato.[682] El financiamiento se lograría a través de una organización con el nombre *Huérfanos del Mundo* e incluiría tanto los fondos necesarios para los huérfanos, como también un sueldo de 500 USD para Mejía, un vehículo para su uso personal, un vehículo de servicio y el arriendo de una casa.[683] Inicialmente, Mejía recibió la idea con entusiasmo porque esperaba que con la ayuda de este proyecto podría fundar una nueva congregación en Santa Ana, El Salvador. Pero pronto se dio cuenta que los fondos estaban ligados también a ciertas condiciones:

"De pronto sentíamos con mi esposa que los grupos o personas interesadas en fundar un centro para huérfanos llevaban un segundo propósito – quizás el más importante – fomentar una separación del Sínodo, y por las razones que fueran yo había sido uno de los escogidos en Centro América. [...] Aunque concordaba en esa preocupación con los Swanson, siempre creía que se debía luchar desde dentro de CONCAP y no separarse."[684]

Por esta razón, Swanson no logró convencer a Mejía, pero sí logró sumar a Napoleón Artiga en San Salvador a su posición. En aquel entonces, Artiga no solo miraba con preocupación el desarrollo de la nueva generación de pastores, sino que en los años sesenta se había aislado cada vez más de sus colegas de su propia generación.[685] En la persona de Swanson vio a un nuevo aliado. En los primeros meses del año 1971 escribió una carta abierta a los representantes del CONCAP, donde les reprochaba la propagación de doctrinas falsas y una práctica no luterana, anunciando al mismo tiempo su salida de la federación de iglesias y de la LC-MS.[686] Poco después se afilió junto a Swanson a la *Federación de Luteranos Auténticos*, una asociación de luteranos extremadamente conservadores que mantenía relaciones con el *Sínodo de Wisconsin* luterano en los EE.UU.

---

679 *Mejía, 2000, p. 25.*
680 *Mejía, 2000, p. 26.*
681 *Véase Gómez/Ibarra/Rodríguez/Pineda, 1993, p. 4.*
682 *Véase Swanson, 30.05.1971.*
683 *Véase Mejía, 2000, p. 27.*
684 *Mejía, 2000, p. 27s.*
685 *Mejía habla de varias disputas entre Artiga y los otros pastores de la primera generación (Raúl Alemán, Héctor Fernández, Ciro Mejía). Véase Mejía, 2000, p. 28.*
686 *Ha sido imposible encontrar esta carta. Sin embargo, Artiga confirma en una entrevista manuscrita de 1995, que abandonó la LC-MS por razones de la doctrina y por los cambios en la práctica eclesiástica. Véase Artiga, 22.09.1995, p. 3, 4.*

El CONCAP reaccionó ante las acusaciones con una declaración elaborada por una comisión que el presidente del CONCAP de entonces, Edgar Keller, había formado. En la declaración, los miembros de la comisión, Kenneth Mahler, Héctor Vásquez y Ciro Mejía, rechazaron las acusaciones de Artiga y Swanson con relación a la propagación de doctrinas falsas.[687] De manera similar reaccionó también el consejo administrativo de la ILS, iglesia que se había fundado recién un año antes, aún con la participación de Artiga.[688]

En un último intento, Swanson escribió una carta a Mejía en la cual le envió un ultimátum para su salida del CONCAP, porque de lo contrario no recibiría los fondos de proyecto prometidos.[689] Pero Mejía no se dejó extorsionar y respondió a Swanson con una carta muy detallada, en la cual una vez más discutió cada una de las acusaciones contra los diferentes pastores y seminaristas y volvió a explicar su propia posición. En esta respuesta Mejía admite que si bien no concordaba con Kenneth Mahler y su práctica ecuménica, no catalogaba a Mahler como "liberal".[690] Además, admitió que en el CONCAP había "poquísimos, a quienes se puede catalogar como extremistas de izquierda"[691]. Si bien consideraba equivocadas sus posiciones, no creía que estas correspondían al pensamiento de la mayoría o incluso dominaran en la federación de iglesias.

El conflicto en torno a Swanson y su intento de dar una orientación extremadamente conservadora al CONCAP pusieron de relieve la virulencia de las disputas entre las diferentes fracciones dentro de la LC-MS y dentro del CONCAP. Si bien Swanson se había equivocado en su cálculo acerca del sentimiento general de los miembros y pastores centroamericanos, razón por la cual en definitiva fracasó en sus intentos, la lucha por el futuro camino de las iglesias y congregaciones no había terminado aún. Pero el episodio puso en evidencia que no sería posible arrastrar a la mayoría de los pastores centroamericanos hacia las posiciones extremadamente conservadoras, como aquellas que la LC-MS fue paulatinamente adoptando en los años siguientes. Durante sus estudios y en su trabajo pastoral, habían conocido las ventajas de la cooperación ecuménica y se habían acercado tanto a la hermenéutica bíblica crítica como al análisis científico-social de la sociedad.

7.2.2 El CONCAP y el intento de reforma de Kenneth Mahler

En la asamblea anual del CONCAP en 1974 en Antigua Guatemala, Kenneth Mahler, en su función de presidente de la federación centroamericana de iglesias, presentó a los delegados el documento "A brief historical analysis of the concept of the public ministry within CONCAP and its antecedents (together with a kind of diagnosis)"[692] (Un breve análisis del concepto del ministerio público dentro de CONCAP y sus antecedentes [junto a un tipo de diagnóstico]). Este documento, que será presentado y analizado a continuación, surgió de la convicción de Mahler, que en la LC-MS "la nueva dirección conservadora de la iglesia iba a perseguir a sus enemigos ideológicos sin piedad."[693] Por esta razón, vio avecinarse tiempos difíciles para los pastores centroamericanos que en la administración Preus tenían la reputación de ser "liberales". Los cortes drásticos de los presupuestos que la nueva dirección ordenó y que

687 *Véase Mejía, 2000, p. 29.*
688 *Véase Acta-SLS 3, 06.04.1971, p. 9.*
689 *Véase Swanson, 30.05.1971.*
690 *Véase Mejía, 08.06.1971, p. 2.*
691 *Mejía, 08.06.1971, p. 2.*
692 *Mahler, 1974. El original del documento en castellano no pudo ser ubicado. Por esta razón, aquí y a continuación, se citará de la traducción al inglés que realizó John Durkovic en 1980. Una versión incompleta del documento en castellano se encuentra en Hübner, sin año, p. 36-40.*
693 *Mahler, 2000, p. 57.*

CONCAP tuvo que asimilar, demostraron que sus temores no fueron infundados. Además, Mahler estuvo en condiciones de evaluar bien la situación, porque participó en todas las asambleas sinodales de la LC-MS en los EE.UU. y había sido testigo en 1974 de las acciones de la dirección de la iglesia que obligó a la mayoría de los profesores y estudiantes del *Concordia Seminary* en Saint Louis a abandonar el seminario a causa de su interpretación de las Escrituras.[694]

El objetivo que perseguía Mahler con su documento fue mostrar alternativas para un trabajo futuro del CONCAP aún con un presupuesto limitado que estuviera financiado externamente o que incluso fuera totalmente independiente de la LC-MS. El documento arranca con un análisis histórico del derrotero de las iglesias en Centro América. En su descripción, Mahler llega a la conclusión que los primeros años de la iglesia representan a raíz de la práctica misionera de Gussick la época con la mayor actividad laica: "los laicos, que durante este primer período actuaron plenamente como ministros del Evangelio aunque fuera sin la ordenación de la Iglesia Luterana, fueron capaces de asumir en su propia vida."[695]

A continuación, Mahler expone cómo los años posteriores estuvieron marcados por una constante incapacitación de los laicos a través de los nuevos misioneros y su convicción que los laicos no tenían suficientes conocimientos para dirigir las comunidades de acueReverendo a la enseñanza luterana. Por esta razón, los misioneros asumieron la dirección en las congregaciones y al mismo tiempo fomentaron la formación de un clero nacional, primero en cursos, más tarde en el SEMLA. No obstante, las iglesias y los pastores no desarrollaron conceptos nuevos, alternativos, sino que continuaron con el concepto del ministerio tradicional parroquial según el modelo estadounidense. Los pastores formados en el SEMLA igualmente se contentaron rápidamente con la dependencia de la iglesia madre en los EE.UU. y se acomodaron con sus privilegios en las congregaciones.[696] Después de este análisis, Mahler describe cuatro escenarios distintos para una futura política de iglesia. Según el primer escenario, todo seguiría igual. Esto significaría sin embargo, que continuaría la dependencia económica de las iglesias de la LC-MS y con ello también la estrecha conexión con su política y su teología.

En un segundo escenario, Mahler desarrolla el concepto que llama "El clero como obispo":

"Esta alternativa va a ver al pastor como un tipo de obispo responsable de una región o de una ciudad entera. Este mismo se preocupará de elegir, formar y supervisar un "clero menor", el entrenamiento o formación realizados más o menos al azar o dependiendo de programas locales. Este "clero laico" no percibirá un salario, pero un apoyo para sus gastos de viaje, etc., mientras que el pastor obispo seguirá siendo el profesional como siempre respecto a su dependencia de donaciones de la iglesia [...] que pueden ser sus iglesias o, lo más probable, las iglesias de alguna organización eclesiástica en el extranjero que apoye su trabajo."[697]

Si bien en la opinión de Mahler tal concepto no suprimiría totalmente la dependencia de las iglesias de otras instituciones, por lo menos la reduciría. Además, se produciría una expansión e intensificación, así como un "anclaje a tierra" del trabajo de la iglesia por el gran porcentaje de colaboradores laicos, tal como en los inicios de la misión. La introducción de una jerarquía en la iglesia, sin embargo, sería un punto poco satisfactorio, ya que el desequilibrio de poder entre un obispo y los colaboradores laicos podría

---

694 *Véase para ello también arriba cap. 2.4. Véase para lo siguiente Mahler, 1974; Conversación 7.*

695 *Original en inglés, en Mahler, 1974, p. 2.*

696 *Véase Mahler, 1974, p. 2-7.*

697 *Cita original en inglés, en Mahler, 1974, p. 8.*

fácilmente llevar a tensiones. Con su propuesta de introducir el ministerio episcopal luterano, Mahler se posicionó claramente contra la tradición de la LC-MS, que después de sus desastrosas experiencias con su primer y único obispo Stephan buscó una eclesiología anti-episcopal y estrictamente congregacional.[698] Según Bachmann/Bachmann, Mahler se apoyó en la tradición católica al desarrollar este modelo, pensando obtener una respuesta más fuerte para la iglesia y teología luterana entre los centroamericanos marcados por el catolicismo.[699]

Mahler dedica un tercer escenario a las ventajas y desventajas de un clero que junto a su trabajo pastoral tiene además un trabajo profesional remunerado, tal como ya Robert Gussick y Karl Lenkersdorf lo habían diseñado.[700] Mahler estaba convencido que para la situación en el CONCAP, tal concepto tendría solo ventajas: mayor participación de los laicos, un grado de identificación más alto de los miembros con su congregación y un compromiso ecuménico más fuerte. En su documento, Mahler favorece claramente este concepto:

"[...]ofrece la fascinante posibilidad que las iglesias verdaderamente se encarnen en el pueblo, que la iglesia verdaderamente se deshaga de su profesionalismo y una vez más vuelva a ser un movimiento libre sin dependencias deformadoras que difamen, y brinde la posibilidad de expresarse a sí misma de mil maneras, y movida por el Espíritu Santo."[701]

En un último escenario, Mahler baraja la posibilidad de entremezclar los diferentes conceptos o bien, de implementarlos paralelamente, pero expresa algunas reservas con respecto a esta idea.

Robert Hübner piensa que el documento de Mahler presenta uno de los aportes más importantes para el desarrollo de las iglesias luteranas en Centro América.[702] Pero entre su público en la asamblea anual del CONCAP en 1974, las propuestas de Mahler tuvieron un eco dividido. Mientras que algunos pastores lo apoyaron, la mayoría, también aquella de los pastores de la segunda generación, rechazó sus ideas. Mahler cuestionaba demasiado la imagen corriente del pastor y de la congregación.

Pero lo que encontró una resistencia más enconada aún fue el intento de Mahler de alinear al CONCAP con el movimiento confesional liberal ELIM en los EE.UU, que se había fundado en 1973 como reacción a la política de la nueva dirección de la LC-MS. En un principio, ELIM se propuso reformar la LC-MS y reconducir a la iglesia a su orientación liberal anterior, la cual entre otras cosas había apuntado a una intensificación de los contactos ecuménicos. Cuando en 1976 se produjo el quiebre al interior de la LC-MS, los miembros de este movimiento reaccionaron con la fundación de su propia iglesia.

La mayoría de los pastores y delegados del CONCAP no quiso arriesgar un conflicto o incluso el quiebre con la LC-MS debido a una afiliación al ELIM, razón por la cual rechazó esta propuesta de Mahler. Esto significó a la vez el rechazo de sus ideas sobre una reforma de las iglesias luteranas en Centro América, aunque muchos miembros del CONCAP concordaron con las demandas de ELIM.[703] Mahler piensa que

---

698 *Véase cap. 2.2.2.*

699 *Véase Bachmann/Bachmann, 1989, p. 499.*

700 *Véase cap. 6.3.*

701 *Cita original en inglés, en Mahler, 1974, p. 9.*

702 *Véase Hübner, sin año, p. 41.*

703 *Mauro Recinos recuerda que en 1976 se discutió en el CONCAP la pregunta si acaso debía buscarse la afiliación a la FLM. Cuando presentó este asunto ante representantes de la LC-MS, se desaconsejó masivamente la afiliación ya que se consideraban demasiado grandes las diferencias dogmáticas entre la FLM y la LC-MS. Véase Entrevista 6, p. 6.*

fueron sobre todo consideraciones económicas o bien, la dependencia económica de los pastores de la LC-MS lo que pesó en este rechazo.[704]

En suma, el caso demuestra que en los años setenta no fue posible motivar al CONCAP para proyectos de reforma. Conceptos liberales se subordinaron a reflexiones estratégicas. Mahler asumió las consecuencias y renunció como presidente del CONCAP. Cuando en 1976 abandonó la LC-MS, también fue excluido del CONCAP, porque la dirección del CONCAP bajo la presidencia de Mauro Recinos temía perder el apoyo de la LC-MS si no se distanciaba de Mahler.[705]

Mahler intentó más tarde llevar a la práctica los conceptos desarrollados en su documento en Panamá y Costa Rica. Pese a los reparos que aún en 1974 había expresado, favoreció una estructura episcopal de la iglesia y fue de hecho elegido obispo de la *Diócesis de Panamá y Costa Rica*. Sin embargo, el proyecto fracasaría ya en 1979 a causa de disputas internas.[706]

Recién a mediados de los años ochenta, las ideas de Mahler adquirieron una vez más actualidad en El Salvador, cuando Medardo Gómez fue nombrado obispo de la ILS e instalado. Probablemente, la estructura episcopal en El Salvador pudo imponerse por el hecho que al momento de introducir el ministerio episcopal solo quedaban dos pastores académicamente formados en el país.[707] Todos los demás o habían huido por causa de la guerra, o habían sido asesinados. Una vez que ambos pastores se habían puesto de acueReverendo, no podía haber resistencia de parte de otros pastores. El obispo formó entonces su propio "clero menor" que no cuestionaba la estructura episcopal. Por esta razón, las líneas ya esbozadas por Mahler en su documento de 1974 para un episcopado centroamericano pudieron ser implementadas sin que se produjeran las tensiones que él había temido.

7.2.3 Un retroceso en el ecumenismo: el quiebre en la Congregación Cristo Rey en Guatemala

La convivencia de los grupos de habla hispana y alemana en la *Congregación Cristo Rey* en Ciudad de Guatemala se hizo cada vez más difícil en los años setenta. Aparte de "diferencias de mentalidad, incomprensión o ignorancia de las diferencias idiomáticas y culturales"[708] el conflicto se originó también en las dogmáticas diferentes y prácticas congregacionales disímiles de ambos pastores.[709] Mientras que John Durkovic, que desde 1969 tenía responsabilidad sobre el trabajo con el grupo de habla hispana, representaba la línea conservadora de la LC-MS, defendía entre otros la doctrina de la inspiración verbal y era reservado en cuanto a contactos ecuménicos, el pastor Ekkehard Zipser, enviado por la EKD en 1971, practicaba un trabajo congregacional ecuménicamente abierto sobre la base de una comprensión histórico-crítica de la teología.[710] En cuanto al compromiso en el trabajo congregacional, el grupo de habla hispana, en línea con el concepto de congregación de la LC-MS, estuvo más involucrado en la vida congregacional

704 *Véase Mahler, 2002, p. 57.*

705 *Véase Mahler, 2002, p. 60.*

706 *Véase cap. 6.5.3.*

707 *A mediados de los años ochenta quedaban trabajando en la ILS solamente los dos pastores Mauro Recinos (Pasaquina) y Medardo Gómez (San Salvador).*

708 *Cita original en alemán, en Wagner, 1999, p. 36.*

709 *Las siguientes informaciones se basan en la conversación con Ekkehard Zipser, que entre 1971 y 1978 trabajó como vicario y pastor con el grupo de habla alemana de la congregación* Cristo Rey, *y respectivamente desde 1975 en la* Evangelisch-Lutherische Epiphanias Gemeinde *(Congregación Evangélica Luterana Epifanía). Véase conversación 4.*

710 *Por ejemplo daba clases de confirmación temáticas o leía textos de Ernesto Cardenal con los miembros de su congregación.*

que el grupo alemán, cuyos miembros en general mantuvieron una relación menos estrecha con su congregación.[711] Otro punto de discordia era que Zipser provenía de una iglesia unida, la *Evangelische Kirche der Union in Berlin und Brandenburg* (Iglesia Evangélica de la Unión en Berlin y Brandenburgo) y por eso no fue aceptado por Durkovic y miembros conservadores como "verdadero luterano".

El conflicto llegó a su punto culminante en 1974, cuando el directorio de la iglesia rescindió el contrato de trabajo de Zipser para el fin del año y al mismo tiempo decidió cesar el trabajo en alemán, lo que significó una violación del contrato firmado entre la congregación y la EKD.[712] Ni intervenciones de la EKD ni del CONCAP lograron impedir el quiebre de la congregación.[713] Así entonces, ambos sectores de la congregación emprendieron caminos separados, fundándose el 20 de julio de 1975 en una asamblea constitutiva la *Evangelisch-Lutherische Epiphanias-Gemeinde* (Congregación Evangélica-Luterana Epifanía) de habla alemana.[714] Ese mismo año, el *Consejo Luterano de Guatemala* admitió a la congregación como nuevo miembro, con lo cual quedó relacionada con el CONCAP y con las demás congregaciones luteranas en Centro América.[715] La admisión de la *Congregación Epifanía* refleja que la separación de la *Congregación Cristo Rey* no fue bien vista por todos los pastores luteranos. Esta percepción se corrobora en el acta de una conversación del consejero Superior de Iglesia Reinhart Müller del KA-EKD, donde queda constancia que Gary McClure en una conversación se pronunció a favor de que el grupo alemán permaneciera en la congregación y que meramente John Durkovic votó en contra.[716] De igual manera, Zipser, que mantuvo una buena relación con los demás pastores en el CONCAP, indica que los pastores veían en la postura conservadora, anti-ecuménica de Durkovic la causa de los problemas al interior de la *Congregación Cristo Rey*.[717]

A pesar de todo, la separación del grupo alemán de la congregación en Guatemala, provocada por Durkovic y miembros conservadores, permitió ver de manera inequívoca la nueva política de la dirección de la LC-MS en los EE.UU. También dentro de la LC-MS, los miembros y Sínodos impopulares fueron instigados a abandonar la iglesia, y los contactos ecuménicos nuevamente congelados. Por cierto, los acontecimientos en Guatemala demostraron que esta posición no tuvo una mayoría en el CONCAP, sino representaba el caso aislado de un misionero y algunos miembros de la congregación. Si bien los pastores locales no vieron una posibilidad para impedir los hechos, tampoco permitieron en los años setenta que su trabajo fuera dominado por esta política que correspondió a la nueva dirección de la LC-MS. En vista de la dependencia económica de los pastores y congregaciones de la LC-MS, esto fue, sin embargo, un constante acto de equilibrio diplomático.

---

711 *Véase Zipser, 1972, p. 33.*

712 *Véase Ecos Parroquiales. Monatsausgabe für die deutschsprachige Arbeit, 12.1974.*

713 *En noviembre de 1974 el Consejero Superior de Iglesia Reinhart Müller del KA-EKD visitó la congregación e intentó impedir el quiebre, porque esto "le hace daño a todo lo luterano en Guatemala". Müller, 20.01.1975, p. 32.*

714 *Véase Wagner, 1999, p. 38, 53.*

715 *Véase Ecos Parroquiales. Monatsausgabe für die deutschsprachige Arbeit, 01.1976.*

716 *Véase Müller, 20.01.1975, p. 31s.*

717 *Véase también Entrevista 17, p. 10; Conversación 4. Más tarde, a raíz de su postura conservadora, Durkovic llegó a tener serios conflictos también con la mayoría de los pastores locales y con su propia congregación. Véase Mejía, sin año, p. 7; Eduardo Cabrera, en: Austin 4, p. 9; Vásquez, en: Austin 4, p. 10; Vásquez, en: Austin 6, p. 10.*

7.3 Las congregaciones en Guatemala entre la lucha contrainsurgente y la catástrofe natural

7.3.1 El desarrollo político y social en Guatemala durante los años setenta

Los años setenta en Guatemala estuvieron caracterizados por un deterioro dramático de la crisis social que se fue descargando mediante fuertes actos de violencia de parte de la guerrilla y de los militares.[718] Cuando en 1970 el Coronel Arana Osorio asumió la presidencia del país, instauró inmediatamente un estado de sitio por un año, durante el cual los crímenes políticos, la tortura y los toques de queda ensombrecieron la vida en Guatemala. Como reacción a ello, la oposición se radicalizó y se formaron nuevos grupos guerrilleros que surgieron de las organizaciones sociales, políticas y eclesiales de los campesinos, obreros y estudiantes. EduaReverendo Cabrera, que desde 1970 trabajaba como pastor en la capital provincial de Quetzaltenango, relata:

"Bueno quiero comenzar con un pasaje bíblico que dice que cuando se sientan perseguidos y amenazados vayan a otra parte. Pero personalmente nosotros no solo sentimos, sino que vivimos en carne propia la represión y la muerte. (...) Bueno, este realmente para nosotros los que ingresamos al campo allá en la década del 70 para ser más claros en la época de Arana Osorio en Guatemala, una de las dictaduras más sangrientas y feroces, fue realmente una tarea muy difícil. Si nos hubiéramos quizás acomodado a la situación, no hubieran habido tantos problemas, pero si este creíamos que teníamos un compromiso concreto con el pueblo, el pueblo de Dios en ese tiempo. A mi me tocó trabajar en el occidente del país, casi en los momentos en que la lucha guerrillera se traslada del oriente hacia el occidente. Es el momento en que comienza a darse, por esos tiempos comienza a darse o gestarse, más bien el surgimiento de nuevas organizaciones guerrilleras como la ORPA, Organización Pueblo en Armas que era la organización guerrillera de los indígenas que posteriormente se unen al EGP [Ejército Guerrillero de los Pobres, nota del autor], que operaba también en esa área de occidente, sobre todo en el Quiché. Y luego también, pues dado que la otra organización que era las FAR, las Fuerzas Armadas Rebeldes que operaban más hacia el norte en el área del Petén hacia el área más alejada, pero si era un tiempo en que todos los días del año pasamos en toque de queda. Por lo que el desarrollo de nuestra obra se hacía cada vez más complicado, más difícil dado que consideramos que evangelio no se puede desligar del contexto en el cual se sirve. Aún así en medio de la represión trabajamos."[719]

El fuerte arraigo de la guerrilla en la población indígena rural le confirió en los años setenta un enorme potencial militar y de perseverancia. Sin embargo, esto también llevó a que los militares actuaran con aún más crueldad contra la población civil y sobre todo contra la población indígena.

En 1976 un fuerte terremoto sacudió las regiones centrales y orientales de Guatemala, causando miles de muertos y destruyendo millones de casas, sobre todo las precarias casas de los pobres. A raíz del terremoto, el país atrajo la atención de la comunidad internacional y muchas organizaciones internacionales enviaron cooperantes y fondos para el desarrollo. El gobierno bajo el presidente General Kjell Laugerud García, sin embargo, restringió el trabajo de las organizaciones en el país porque se sintió

---

718 *Véase para lo siguiente Cardenal, 2000, p. 379; Woodward, 1999, p. 247ss; Schäfer, 1992, p. 170ss.*

719 *Eduardo Cabrera, en Austin 6, p. 2.*

irritado en su lucha contrainsurgente por los observadores internacionales. Héctor Vásquez, que como pastor en Zacapa cooperó después del terremoto con diversos organismos de ayuda, recuerda:

"Así que el Ejército Nacional ayudó a todas las organizaciones internacionales. También empezaron a reconstruir, usando también lo que las iglesias tenían, personales de las iglesias. Porque no había organización nueva de ningún tipo, porque no se admitía en el país. Así que se comenzaron los movimientos ecuménicos allí y tienen el trabajo. Dieron bastante; no solo en la plata, sino también en la presencia de la gente.

También eso se terminó, porque este mismo gobierno – eso fue Kjell Laugerud García que los trajo – pero el gobierno de él los sacó a todos. Y les dio a todos 48 horas para abandonar el país. Aún con la presencia extranjera la represión continuaba, ¿no? y las detenciones; porque la ola que venía era grande, y por eso quisieron sacar a todo testigo ocular."[720]

En 1978 se produjo en el pequeño pueblo de Panzós en el departamento de Alta Verapaz, una de las masacres más horribles del tiempo de la contrainsurgencia, en la cual las fuerzas armadas asesinaron a más de cien mayas de la etnia kekchí. Las consiguientes protestas masivas en la capital sirvieron al presidente como pretexto para iniciar una política del terror abierto contra la oposición, la cual también afectó a un número cada vez mayor de cristianos social y políticamente comprometidos. Al mismo tiempo, aumentaron las acciones de la guerrilla que a principios de los años ochenta contó con un amplio apoyo de la población rural y llevó a grandes partes del país bajo su control.

Una nueva dimensión de la violencia la vivió el país a partir de 1982, cuando el General Efraín Ríos Montt llegó a la presidencia mediante un golpe de estado. Ríos Montt, que fue un predicador de la iglesia neopentecostal *El Verbo/Gospel Outreach* e interpretó su presidencia como una forma del reino divino en Guatemala, realizó una cruzada sistemática de aniquilación contra la población rural. El balance de muertos a causa de la lucha contrainsurgente bajo los presidentes Lucas García y Rios Montt solo puede ser calificado adecuadamente con el término de genocidio.[721]

7.3.2 Las congregaciones luteranas y la crisis social

Las congregaciones y los pastores luteranos reaccionaron de distinta manera ante la situación. Los misioneros Durkovic y McClure se mantuvieron fuera de toda actividad política. Como ciudadanos estadounidenses gozaban de la protección de la potencia hegemónica omnipresente de los EE.UU., la que de manera determinante desarrollaba, apoyaba y financiaba la estrategia para la lucha represora de los gobernantes y militares guatemaltecos. Mientras que Mahler en Panamá criticaba con más y más vehemencia la política de su país de origen, sus dos compatriotas en Guatemala se cerraron al análisis crítico de la diplomacia estadounidense y limitaron su trabajo a sus congregaciones, que además se encontraban fuera de las regiones en levantamiento.[722] Solamente el terremoto de 1976 motivó a los misioneros a realizar acciones de ayuda en el país más allá de los límites de sus congregaciones.[723]

720 *Vásquez, citado según Mahler, 2002, p. 70.*
721 *Véase Schäfer, 1992, p. 176.*
722 *Véase Vásquez, en: Austin 4, p. 10.*
723 *Véase Mahler, 2002, p. 71s.*

Diferente fue la situación en las congregaciones de Zacapa y Quezaltenango, que se encontraban en medio de las regiones de insurgencia. En Gualán, un lugar cerca de Zacapa, Medardo Gómez en sus dos primeros años de trabajo como pastor (1970-1972) pudo sentir los efectos del aparato estatal de control y de represión, cuando fue detenido durante algunas horas por los militares y acusado de colaborar con los insurgentes, porque había visitado a miembros luteranos de su congregación cuyos hijos combatían en la guerrilla.[724]

En el transcurso de los años setenta se intensificaron drásticamente las medidas de represión contra ciertos miembros de la iglesia. Ciro Mejía sufrió cada vez más esta represión y tuvo que abandonar la congregación y el país en 1973 hacia El Salvador por razones de salud. Su sucesor, Héctor Vásquez, que era oriundo de Zacapa, junto a su esposa Mirta, que aún bajo el pastorado de Mejía habían organizado programas de alfabetización en Zacapa, ampliaron el programa social de la iglesia.[725] Su objetivo fue el desarrollo de proyectos para crear conciencia que facilitaran a la población el análisis crítico de su situación y el desarrollo de alternativas de acción. Además, intentaron organizar los proyectos de tal manera que se autofinanciaran, para así independizarse de las finanzas y por ende de la influencia de la LC-MS. De acueReverendo a los relatos de Vásquez, tanto la escuela como el internado, así como una nueva farmacia, el puesto de salud y también ciertos proyectos agrícolas al poco tiempo funcionaron sin financiamiento externo.

Las acciones de ayuda después del terremoto de 1976, en el cual tan solo en Zacapa murieron 2000 personas y se destruyó el 80% de las casas, generaron para Vásquez y la congregación nuevos contactos con organizaciones internacionales. Aparte de *LC-MS World Relief*, se registró el compromiso entre otros de la FLM, la organización estadounidense de ayuda conjunta luterana *Lutheran World Relief* y la organización de ayuda luterana noruega *Kirkens Nødhjelp* (KN). Con la ayuda de ellos, la congregación pudo reconstruir sus edificios destruidos como también comprar muchos terrenos nuevos y construir nuevas casas para la gente afectada por el terremoto. También en el ámbito nacional, el terremoto dio impulsos para una cooperación más estrecha con otras organizaciones e iglesias, en especial con el movimiento de base de la iglesia católica. Con grupos e iglesias pentecostales sin embargo, la cooperación no resultó, porque ellos, según Vásquez, solo se limitaban a acciones de ayuda, sin levantar su voz contra la injusticia social en el país.

Vásquez, por el contrario, hablaba abiertamente en sus sermones de los problemas y se empleó a fondo por los derechos de las víctimas. Por ejemplo, apoyó a familias en la búsqueda de sus familiares desaparecidos, abrió el internado de la congregación para los hijos de los guerrilleros e incluso ofreció refugio a algunos familiares de guerrilleros en el internado, donde les ofrecía cursos de alfabetización. Mediante este trabajo, forjó contactos con la población indígena que sufría especialmente de las persecuciones por parte de los militares. Los visitaba en sus comunidades en las montañas, les ayudaba en la reconstrucción de sus casas destruidas y en sus esfuerzos de levantar una nueva infraestructura, y acompañaba pastoralmente a las personas que síquicamente cargaban con todo el peso de la guerra y del terror.[726]

---

724 *Véase Conversación 8. En esa época sin embargo, Gómez se mantuvo fuera de las actividades políticas.*

725 *Véase para lo siguiente los relatos de Vásquez y de su esposa Mirta en Mahler, 2002, p. 67ss. Además, durante la conferencia en Austin, Vásquez habla extensamente sobre su trabajo en Zacapa. Véase Vásquez, en Austin 6, p. 7ss.*

726 *Véase para la relación entre terror, carga sicológica y aumento de la demanda espiritual en el área de Zacapa durante los años sesenta y setenta Schäfer, 1992, p. 131s.*

Pero muy por el contrario de lo que hacían las iglesias pentecostales, Vásquez no ofrecía a la gente un mundo religioso propio como espacio de refugio ante la realidad del terror. Intentaba más bien fortalecer a las personas para que pudieran enfrentar los problemas y desafíos y reaccionar para su transformación. Buscaba soluciones donde otros ya no las veían, e impuso esta postura sobre todo en sus proyectos sociales. Este acompañamiento intenso de la población llevó a un rápido crecimiento de la congregación a cuyos cultos ya luego llegaron hasta 500 fieles.

Debido a su compromiso, Vásquez y su esposa vivieron en constante peligro de muerte. Una amenaza especial lo representaba el cercano campamento del grupo paramilitar *Mano Blanca* que tenía a su haber innumerables asesinatos tanto de opositores como de la población civil. También dentro de su propia congregación Vásquez tenía identificados a tres espías de los militares que en su opinión informaban de las actividades congregacionales y que junto a otros eran responsables de acciones de represión. Tan solo en la congregación luterana de Zacapa, más de 60 miembros fueron secuestrados y asesinados en los años setenta y comienzos de los años ochenta por unidades militares o paramilitares.

Vásquez y su esposa se sintieron abandonados en esta situación, ya que ni de la LC-MS ni del CONCAP, recibieron reconocimiento o apoyo para su trabajo.[727] Mientras que los misioneros monopolizaban la comunicación con la LC-MS, los pastores locales del CONCAP temían apoyar abiertamente como iglesia luterana en Centro América el trabajo en Zacapa que era considerado subversivo. Tenían miedo de las consecuencias que ellos mismos podrían sufrir si eran asociados con la posición de Vásquez.[728] El único pastor aparte de Vásquez que en los años setenta se identificaba abiertamente con los objetivos de los movimientos de liberación dentro del CONCAP fue EduaReverendo Cabrera.

Cabrera y su esposa Luz María llegaron a Quetzaltenango en 1970, donde inicialmente Cabrera se concentró en el trabajo con estudiantes y docentes de la Universidad de Provincia San Carlos.[729] Ya que las universidades eran cunas de las organizaciones de guerrilla, Cabrera tuvo diariamente contactos con simpatizantes y miembros de las distintas organizaciones y pronto se ganó su confianza. Relacionaba los objetivos de los movimientos de liberación con temas bíblicos y comenzó a leer con los estudiantes la "Teología de la Liberación" de Gustavo Gutiérrez, que se acababa de publicar en esos días y que se propagó rápidamente por América Latina.[730] Además impartía cursos bíblicos a obreros de la industria y fundó una pequeña comunidad indígena. Como la liturgia luterana y los cánticos europeos o bien, estadounidenses, le parecieron inadecuados para este trabajo, recopiló con su comunidad nuevas canciones y cánticos con textos y melodías latinoamericanos que se usaban sobre todo en las comunidades de base católicas y en las comunidades y presbiterios indígenas de la *Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala* (IENPG).[731]

---

727 *Hasta el día de hoy, Vásquez no llega a comprender por qué la LC-MS no se interesó ni en su trabajo ni en la muerte y la persecusión de tantos luteranos en Guatemala. Responsabiliza para ello la manera unilateral con la cual los misioneros informaron a la LC-MS y sus congregaciones de las injusticias sociales y la brutalidad del régimen militar, informaciones que Vásquez consideraba además insuficientes y carentes de asidero en la realidad. Véase Vásquez, en: Austin 6, p. 10, 17. De experiencias similares habla Kenneth Mahler quien se encontró con oídos sordos en la dirección de la LC-MS cuando compartía su valoración de la situación política y expresaba su condena de la diplomacia estadounidense. Véase Mahler, 2002, p. 63.*

728 *Así por ejemplo, Hector Canjura, que trabajaba en la congregación Gualán cerca de Zacapa, rechazaba una cooperación con la guerrilla y sus familiares. Véase Conversación 7.*

729 *Véase para lo siguiente los relatos de Eduardo Cabrera y de su esposa Luz María de Cabrera en: Austin 6, p. 2ss.*

730 *Véase Gutiérrez, 1992 (Edición Original, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1972).*

731 *Para el nacimiento y la historia de los presbiterios indígenas de la IENPG Véase Schäfer, 1992, p. 214.*

Pronto Cabrera participó de un movimiento ecuménico que fue organizado a iniciativa del presbiterio indígena de los Maya-Quiché en el occidente de Guatemala y que incluyó aparte de la pequeña comunidad luterana, también a comunidades episcopales y pentecostales. El objetivo de esta organización era una acción común protestante en el trabajo social. Puesto que en las reuniones se hablaba también de la injusticia social y de la brutalidad de los militares, los miembros de la organización fueron en repetidas ocasiones víctimas de asaltos y atentados.

También Cabrera y su familia vivían en constante peligro de muerte. No solo su trabajo en la universidad y con la población indígena lo hicieron el blanco de las represalias estatales y militares, sino también el hecho que su hermano era un conocido líder de la guerrilla:

"Sí, el destacamento fue puesto frente a nuestra casa, frente a la casa de mis padres, incluso el día de la muerte de mi padre, toda la casa fue rodeada por militares y creyendo que mi hermano iba a llegar al velorio a la sepultura. Entonces para nosotros para mi en particular, mi esposa, mis hijos era una época muy tensa, muy difícil. Aún así íbamos a la casa a visitar a nuestros padres aunque no regularmente, pero si lo hacíamos. También mi esposa comenzó a hacer estudios en la universidad y eso significaba bastante peligro, llegó a ser maestra de la universidad y estuvo bajo amenaza de muerte, es que el ser maestro significaba .., vivir bajo constante amenaza de muerte. Al final llega la desaparición de mis familiares en el 76, que hasta el día de hoy no sabemos. Pero creemos que en medio de esta situación, la situación tan difícil, creemos que dejamos algunas semillas que temprano o tarde van a germinar allá en Guatemala."[732]

A raíz de las constantes amenazas de muerte, Cabrera y su familia tuvieron que abandonar el país reiteradas veces y finalmente se mudaron a Honduras en el año 1980.[733]

7.3.3 Estructura social y evolución teológica de la iglesia en Guatemala

El trabajo de Cabrera y Vásquez tuvo efectos sobre el crecimiento y la estructura social de la iglesia en Guatemala. Si a excepción del grupo congregacional de habla alemana en Ciudad de Guatemala la iglesia en sus inicios estuvo estrechamente ligada a la pequeña burguesía y la clase baja urbana, con las altas tazas de crecimiento de las congregaciones en Zacapa y Quetzaltenango se sumaron grupos comparativamente grandes de la población rural e indígena.[734] Pero dado que las congregaciones dentro del CONCAP trabajaban de manera relativamente aislada y la dirección de la iglesia era dominada por los pastores pertenecientes a la clase media, no se pudo observar una influencia de los nuevos grupos sociales sobre la política del CONCAP.

Esta estructura y la falta de presencia de los nuevos grupos congregacionales en la dirección de la iglesia entrañaban un constante potencial de conflictos que en los años ochenta llevó a la separación de un grupo de la congregación en Zacapa.[735]

---

732 *Eduardo Cabrera, en Austin 6, p. 3s.*

733 *El trabajo de Cabrera en Quetzaltenango fue continuado por Moisés Méndez. Véase Mejía, sin año, p. 5.*

734 *No hay cifras exactas para la estadística de miembros. Pero siguiendo las informaciones de Vásquez se estima que la congregación en Zacapa con los puestos de predicación tenía aprox. 500 miembros y que más allá y a través de los diferentes proyectos, unas 2.000 a 3.000 personas tenían alguna relación con la congregación. Véase Vásquez, en: Austin 6, p. 11. La congregación en Quetzaltenango contaba con aprox. 200 miembros. Véase Eduardo Cabrera, en: Austin 6, p. 3.*

735 *Véase Luz María de Cabrera y Vásquez, en: Austin 6, p. 13.*

El crecimiento de las congregaciones en Zacapa y Quetzaltenango está relacionado con un explosivo aumento del protestantismo en Guatemala en los años setenta. Los conflictos sociales, el terror y el terremoto llevaron a la gente a una creciente búsqueda de nuevas ofertas religiosas que fueran sustentables. El departamento de Zacapa, especialmente afectado por la violencia y el terremoto, presenta con un 32,2% de población protestante en el año 1980 un porcentaje significativamente mayor que el promedio. En el departamento de Quetzaltenango, que también fue centro de fuertes conflictos bélicos, el porcentaje protestante de un 21,1% se mantenía todavía en la alta media nacional.[736]

En ambos departamentos, un amplio 50% de los protestantes provenía de las iglesias y congregaciones pentecostales, mientras apenas un tercio provenía de las iglesias históricas.[737] En ambos departamentos, la IENPG fue a la vez la iglesia protestante con mayor antigüedad en Guatemala y la iglesia histórica con mayor membresía, mientras que las congregaciones luteranas ostentaban un porcentaje de un 5% en Zacapa y aproximadamente un 1,0% en Quetzaltenango. El porcentaje del protestantismo, que en total es relativamente alto en estos dos departamentos, permite ver claramente que tanto el compromiso social y sociopolítico como las diferentes actividades a favor de la población por parte del protestantismo representaban para la población una significativa alternativa a la teología y la práctica de las iglesias pentecostales.

Vásquez y Cabrera describen en una mirada retrospectiva aquella época de su práctica pastoral y de su evolución teológica como consecuencia de la formación teológica por la cual pasaron primero como jóvenes en la iglesia luterana y luego como estudiantes del SEMLA. Cabrera explica que intentó implementar en la práctica lo que había aprendido de distintos misioneros y profesores sobre el "protestantismo moderno", y que "no hemos sido apartados por cualquier arrebato de doctrina luterana"[738].

Pero también es cierto que él y Vásquez desarrollaron a partir de este fundamento luterano nuevas formas de proclamación, adaptadas a la gente, como por ejemplo nuevas canciones, una liturgia modificada o la lectura bíblica participativa, y se identificaron con las necesidades y problemas de la población oprimida. Cabrera describe este proceso como que uno "comienza a deslindarse de las 'soberanas alturas', y empieza a tocar tierra en las comunidades oprimidas con un nuevo mensaje de esperanza y de justicia social para los pueblos pobres."[739] Es evidente que la *teología de la liberación latinoamericana* ha ejercido su influencia sobre estos dos pastores. Esto se hizo patente en una declaración que Héctor Vásquez presentó en el Congreso Luterano Latinoamericano VI en 1980 en Bogotá, Colombia y que fue recibida con mucha atención:

---

736 *Véase Schäfer, 1992, p. 312. Schäfer calcula para 1981 un porcentaje de 21,0% de protestantes sobre la población total. Véase Schäfer, 1992, p. 308.*

737 *En Zacapa, el porcentaje de los pentecostales en el protestantismo era de un 58,8%, en Quetzaltenango un 50,9%, mientras que el porcentaje de las iglesias históricas en Zacapa alcanzaba un 31,8% y en Quetzaltenango un 26,5%. Los demás protestantes pertenecían a iglesias evangelicales. Véase Schäfer, 1992, p. 316.*

738 *Eduardo Cabrera, en: Austin 6, p. 1s.*

739 *Cabrera, sin año, p. 23. Sin embargo, Cabrera no se explaya en detalles.*

"Como Iglesia entendemos nuestra misión en la confrontación del hombre con el Cristo crucificado y resucitado quien nos llama, nos envía y nos unge para:

Dar buenas nuevas a los pobres
A sanar a los quebrantados de corazón
A pregonar libertad a los cautivos
A dar vista a los ciegos
A poner en libertad a los oprimidos
Y a predicar el año agradable del Señor.

Si ésta es nuestra misión y entendimiento que tenemos del Evangelio, entonces tendremos la seguridad de que somos fieles a la palabra de Dios. Porque hemos aceptado el reto que Dios nos hace: De tomar su cruz y seguirle hasta la muerte, pero en la seguridad que hemos encontrado la vida y que no hemos luchado en vano."[740]

Muchos de los primeros misioneros en Centro América, como Robert Gussick, Robert Höferkamp, Edgar Keller y Kenneth Mahler apoyaron y fomentaron este proceso. Robert Gussick interpretó la aproximación de los luteranos centroamericanos a las personas pobres y oprimidas en sus países como consecuencia de una teología genuinamente luterana. En consonancia, interpretó en una ponencia del año 1988 la tesis de Lutero del "simil iustus et peccator" en el contexto centroamericano de la siguiente manera:

"El ser humano, libre de toda obligación y a la vez sujeto a todos, vive la paradoja cristiana: 'Simul iustus et peccator. [A la vez justo (recto) y pecador]', de acueReverendo a Lutero. Cualquiera que sea declarado justo (recto), por haber sido recibido dentro del Reino de Dios por la gracia de Jesucristo, debe reflejar esa justicia divina (rectitud) hacia su prójimo, quien quiera que sea. Por ello, movido por la fe, el cristiano debe dedicar su vida, salvada y comisionada por Dios, para alcanzar a los que sufren injustamente en el mundo y deben ofrecerles el amor de Dios (misericordia, gracia, perdón, indulto, reconciliación) a través del evangelio, ¡creyéndole y viviéndole! ¡Ese es el tratado de Lutero de la teología liberadora!"[741]

En consecuencia, el camino que emprendieron las congregaciones luteranas y sus pastores en Zacapa y Quetzaltenango en los años setenta, al cual se unieron las congregaciones en El Salvador en los años ochenta, puede describirse como continuación y evolución de la teología y práctica luterana en una situación social extrema. Los conflictos con los nuevos misioneros, que se originaron con frecuencia en los años setenta y que finalmente llevaron al quiebre en los años ochenta, tienen sus raíces en la teología y práctica conservadora y anti-ecuménica de los nuevos misioneros, quienes respondían a la línea de la nueva dirección de la LC-MS.[742]

---

740 *Vásquez, en, Congreso Luterano Latinoamericano VI, 1981, p. 116.*
741 *Gussick, 1988, p. 19.*
742 *Véase Cabrera, sin año, p. 23.*

7.4 Fundación y desarrollo de la Iglesia Luterana Salvadoreña

La situación social y política en El Salvador se agudizó cada vez más en los años setenta, en analogía al deterioro experimentado en Guatemala.[743] En El Salvador, sin embargo, las organizaciones guerrilleras tardaron algunos años en encontrar una estrategia común, por lo cual durante aquel tiempo todavía no se produjo un conflicto bélico abierto entre la guerrilla y los militares. No obstante, los militares llevaron a cabo masivas medidas de represión contra la población, en particular contra organizaciones de campesinos, asociaciones de estudiantes, grupos de iglesia de base y comités de sindicatos, que representaban la cuna de la oposición. Aparte de la situación política insegura, la situación económica y social de la mayoría de los salvadoreños empeoró drásticamente. Este deterioro fue consecuencia de la guerra contra Honduras de 1969, pero se debió también a la incapacidad del gobierno de implementar reformas agrarias en contra de la voluntad de la oligarquía agraria.

Las congregaciones y los pastores luteranos reaccionaron a esa situación con la ampliación de su trabajo social, pero prescindiendo (aún) de manifestaciones sociopolíticas. La atención primordial en aquel tiempo todavía se centraba en el crecimiento de las congregaciones y en la expansión nacional de la iglesia luterana. Para acelerar este proceso, los pastores y miembros congregacionales fundaron una propia iglesia luterana local. A diferencia de lo que se dio en Guatemala, los responsables actuaron con una notable unanimidad, que se debía sobre todo al hecho de que en El Salvador no trabajaban misioneros. Además, se produjo una rápida solución del conflicto entre las dos generaciones de pastores, porque la primera generación, con la sola excepción de Ciro Mejía, dejó a inicios de los años setenta el servicio de la iglesia: Raúl Alemán emigró en 1970 a los EE.UU. por razones personales, Napoleón Artiga se separó de la iglesia en 1971 junto a Herbert Swanson por diferencias dogmáticas, y Héctor Fernández murió en 1974 luego de una larga enfermedad. De esta generación de pastores solo quedó Ciro Mejía, que había retornado a El Salvador en 1974. Pero a causa de una enfermedad, Mejía estuvo limitado en su capacidad laboral durante mucho tiempo y aceptó el liderazgo de la joven generación de pastores en la nueva iglesia que se acababa de fundar en El Salvador.[744]

7.4.1 Fundación y constitución del Sínodo de las Iglesias de Confesión y Rito Luteranos

El 22 de setiembre de 1970 se fundó oficialmente el *Sínodo de las Iglesias de Confesión y Rito Luteranos* mediante el otorgamiento de la personalidad jurídica.[745] La fundación fue precedida por una sesión constitutiva el 24 de junio de 1970 en San Miguel, con la participación de representantes de las tres congregaciones existentes en aquel momento, Pasaquina, San Miguel y San Salvador, las que fueron representadas por los tres pastores Mauro Recinos, Héctor Fernández y Napoleón Artiga y los miembros Jaime Vargas y Transito Turcios.[746]

El impulsor para la fundación de una iglesia nacional fue el pastor guatemalteco Mauro Recinos, que había concluido sus estudios en el SEMLA en 1969 y había sido llamado el mismo año a servir como pastor en la congregación de Pasaquina. Mientras que en los años sesenta, los pastores en El Salvador

---

743 *Véase cap. 1.2.3.1.*

744 *Mejía fue vicepresidente de la ILS de 1974 a 1986. En este tiempo, los cargos de influencia tales como la presidencia y la tesorería, fueron ocupados por Medardo Gómez y Mauro Recinos, respectivamente.*

745 *Véase Estatutos del "Sínodo de las Iglesias de Confesión y Rito Luteranos", 1970, p. 10.*

746 *Véase Acta-SLS 1, 24.06.1970, p. 2s.*

solo se habían reunido para diálogos informales, Mauro Recinos instaba ahora a fundar una iglesia nacional "que había que tratar con organismos internacionales y que era mejor hacerlo otra vez de una entidad ya organizada legalmente".[747] El trasfondo de esta inquietud lo constituía la expansión del trabajo social que las congregaciones realizaban a favor de los refugiados salvadoreños, que después de la guerra entre Honduras y El Salvador habían retornado a su país bajo condiciones paupérrimas. En especial Mauro Recinos y su congregación establecieron en Pasaquina y sus alrededores un gran programa social. Recinos calculaba que la fundación de una iglesia oficial facilitaría y fomentaría la cooperación con organizaciones internacionales de ayuda como *Pan para el Mundo* y con federaciones de iglesias como la FLM. Esto demuestra que el trabajo social y las conexiones ecuménicas internacionales, las que la iglesia intensificaría en los años siguientes, tuvieron desde un inicio una función rectora en cuanto a la comprensión de sí misma de la ILS. Pero al mismo tiempo, la fundación de la iglesia corresponde también a un proceso de emancipación, ya que ahora la ILS podía actuar en forma independiente de la LC-MS y desarrollar sus propias relaciones.[748]

No sorprende que en la persona de Mauro Recinos un representante de la joven generación de pastores figure como impulsor principal para la fundación de la ILS. En sus estudios había conocido a diferentes organizaciones ecuménicas y las ventajas de una cooperación eclesial en red. Estaba convencido que los pastores centroamericanos debían cuanto antes asumir los destinos de sus congregaciones. Además disponía de las capacidades intelectuales como para elaborar una constitución para la iglesia.[749] A raíz de sus capacidades y por su liderazgo fue elegido en 1971 el primer presidente de la ILS y desde 1975 hasta 1998 ostentó ininterrumpidamente el influyente cargo de tesorero.[750]

La estrecha relación de la nueva iglesia con la LC-MS y sus tradiciones ya queda establecida en el nombre oficial de la iglesia, que se llama "Sínodo".[751] Su orientación confesional luterana se hace explícita en los fundamentos de la iglesia enumerados en el artículo 3 de la constitución: Las Sagradas Escrituras, los tres Credos de la iglesia antigua y la Confessio Augustana de 1530. Además, la constitución acoge el sistema congregacionalista de la LC-MS, describiendo a la iglesia como una organización: "El Sínodo Luterano lo constituyen las Iglesias Parroquiales y Misionales" (Artículo 3). El Artículo 2 fija que "El Sínodo Luterano tiene como propósito el ayudar, orientar e instruir a las Iglesias Parroquiales y Misionales de Confesión y Rito Luteranos en su cometido de hacer discípulos de Jesucristo y de llevar a cabo su discipulado en común." Esto confiere a la iglesia la función de apoyar a las respectivas congregaciones en su trabajo, otorgándole al trabajo misionero ("hacer discípulos de Jesucristo") una posición central.

Resulta notable que la constitución de la ILS, a diferencia de aquella de la LC-MS, no prescribe la prohibición del unionismo ni del sincretismo como criterio para la iglesia. La iglesia salvadoreña se

---

747 *Entrevista 6, p. 7.*

748 *La iglesia y los pastores, sin embargo, siguieron en absoluta dependencia financiera de la LC-MS, tanto en lo que corresponde al aporte para el presupuesto total como para el pago de sus sueldos. Al principio, los pastores recibieron sus cheques de sueldo directamente desde Saint Louis, la sede central de la LC-MS. Véase Acta-SLS 3, 06.04.1971, p. 9. Más tarde, el pago del sueldo por parte de la LC-MS se realizó a través de la ILS. Véase Acta 7, 16.06.1973, p. 24. De su sueldo de aprox. 300 dólares, los pastores tuvieron que entregar 10 Colones (en esa época aprox. 4 dólares) al presupuesto general de la iglesia, según un reglamento interno de la ILS. Véase Acta-SLS 6, 31.01.1973, p. 21s.*

749 *Véase Entrevista 6, p. 7ss. Después de sus estudios de teología, Recinos además estudió derecho.*

750 *Véase Acta-SLS 2, 02.02.1971, p. 4s; Acta-SLS 13, 31.01.1975, p. 62.*

751 *Véase para lo siguiente Estatutos del "Sínodo de las Iglesias de Confesión y Ritos Luteranos", 1970. Véase para la constitución de la LC-MS, Meyer, 1964, p. 149ss. Véase cap. 2.2.3.*

reserva una mayor apertura hacia su entorno. El único criterio exclusivo que se expresa explícitamente en la constitución se encuentra en el artículo 18: "El Sínodo Luterano no podrá participar en ningún caso, en campaña de política partidarista." Esta referencia explícita de abstinencia política era requerida por el Estado salvadoreño como condición para otorgar la personalidad jurídica a la iglesia. En una época caracterizada por la radicalización de los partidos opositores salvadoreños y por la formación de grupos guerrilleros, el gobierno se esforzaba por prevenir la politización de las iglesias.[752]

Según el artículo 4 de la constitución de la ILS, la iglesia es representada por dos gremios: el Sínodo que se reúne una vez al año, y la Comisión Administrativa. Mientras que "El Sínodo Luterano es la única organización oficial encargada de elaborar e indicar la política a seguir en la administración de la obra religiosa en común." (Artículo 5), la Comisión Administrativa, liderada por el presidente del Sínodo y que integra a otros cuatro miembros elegidos se ocupa de la "dirección y administración" (Artículo 4), siendo entonces el poder ejecutivo del Sínodo. Por la posición del Sínodo como instancia máxima de la iglesia, la ILS adquiere junto a su orientación congregacionalista también un rasgo sinodal. Pero la constitución es débil en la determinación de la relación entre la Comisión Administrativa y el Sínodo. No se define de manera concluyente si acaso y de qué forma el presidente, el tesorero y los demás tres miembros de la Comisión Administrativa, que administran el presupuesto y los bienes de la ILS, deben rendir cuenta al Sínodo.[753] Una vez realizada la elección de la Comisión Administrativa, los delegados del Sínodo apenas quedan con posibilidades de influir sobre su trabajo.

Esta constitución, que fue elaborada por un pastor, le confiere al clero una especial importancia dentro del Sínodo. La posición sobresaliente de los pastores queda constitucionalmente anclada en dos referencias específicas: por un lado, según el artículo 11, solamente pastores pueden ocupar los cargos de presidente del Sínodo y de vicepresidente. Por otro lado, se define con el artículo 6 que un pastor en congregaciones con más de 20 miembros automáticamente es delegado en el Sínodo, lo que de facto siempre fue el caso.[754]

La constitución de 1970 tuvo un significado de profundos alcances para el desarrollo de la ILS en los primeros años. Otorgó una base legal al trabajo del nuevo Sínodo y dotó a la iglesia de una orientación congregacionalista y sinodal. Además otorgó privilegios especiales al clero en el Sínodo, lo que fue aún más significativo porque la membresía de la iglesia era en total muy reducida con 220 miembros activos participando en la Santa Cena.[755] De esta manera, los pastores relativamente numerosos que además tenían una posición constitucionalmente fuerte en el Sínodo, determinaron en forma decisiva el rumbo de la iglesia.

---

752 *A pesar de ello, la fuerza del Estado por su parte instrumentalizaba en muchas ocasiones la propaganda protestante de iglesias evangelicales y pentecostales para sus propios propósitos, por ejemplo en la lucha contra el movimiento católico de base o directamente en la lucha contra la guerrilla. Véase cap. 1.2.3.5 y cap. 1.2.3.6.*

753 *Véase para esta crítica Meißner, 1992, p. 12.*

754 *Según el artículo 6, en congregaciones de menos de 20 miembros también se puede nominar a un laico en vez de un pastor como delegado. Sin embargo, en la práctica no hubo congregaciones tan pequeñas con un pastor propio, sino en el mejor de los casos puntos misioneros que de todas maneras no tenían su propio clero.*

755 *Queda en evidencia el pequeño número de miembros de la iglesia por el modo de nominación de delegados para el sínodo, que preveía un delegado para cada congregación de hasta veinte miembros. Las congregaciones grandes tenían derecho a un delegado adicional por cada 20 miembros adicionales. A consecuencia, la congregación en Pasaquina contaba en 1971 aprox. 140 miembros registrados (7 delegados), la congregación en San Miguel cerca de 60 (3 delegados) y la en Santa Elena menos de 20 (1 delegado). Véase Acta-SLS 2, 02.02.1971. De San Salvador no hubo estadísticas a causa de la separación de Artiga.*

7.4.2 Expansión de la Iglesia Luterana Salvadoreña

La ILS fue sacudida en su primer año de vida por una grave crisis debido a la renuncia a la iglesia de Napoleón Artiga en San Salvador.[756] La renuncia de Artiga, que en la reunión constitutiva de la ILS en 1970 aún había estado presente, significó un debilitamiento severo de la pequeña iglesia, ya que Artiga además arrastró a la mayoría de su congregación consigo.[757] Con esto, la ILS no solamente se quedaba con apenas dos congregaciones en Pasaquina y San Miguel, sino también con apenas dos pastores, Mauro Recinos y Héctor Fernández. A pesar de estas condiciones iniciales difíciles, la iglesia intentó establecer una organización acorde a su constitución.[758] Para reemplazar a la congregación perdida de San Salvador, la estación misionera Santa Elena, Usulután, fue recibida como miembro con un delegado con derecho a voto durante la primera asamblea ordinaria del Sínodo en febrero de 1971.[759] En concordancia con la constitución, los delegados de la Asamblea eligieron a los dos únicos pastores para presidente (Mauro Recinos) y vicepresidente (Héctor Fernández) del Sínodo. Los demás miembros de la Comisión Administrativa fueron elegidos entre los laicos: Moisés Méndez Martínez (secretario), Jaime Vargas (tesorero) y Tránsito Turcios (miembro adjunto). Además, los delegados modificaron el primer artículo de la constitución de tal manera que ya no figuraba la capital San Salvador como sede del Sínodo, sino la capital de provincia San Miguel en el oriente. Con ello, el Sínodo reaccionó a la salida de Artiga en San Salvador, reflejando a la vez el hecho que el centro del trabajo de la ILS se encontraba (entonces todavía) en el oriente del país.[760]

En 1972, la situación en la iglesia se distendió. A pedido de la ILS, el CONCAP envió a dos nuevos pastores a El Salvador, Medardo Gómez y Miguel Ángel Fernández, ambos egresados del SEMLA.[761] El Sínodo decidió enviar a Gómez a la capital San Salvador, cumpliendo así con la petición cinco mujeres que quedaron en la congregación y que habían solicitado que se enviara a Gómez como nuevo pastor de la congregación.[762] Gómez llegó a ser la personalidad más influyente en toda la iglesia, y desde 1973 hasta el día de hoy ha sido elegido ininterrumpidamente presidente de la ILS.[763]

Estuvo previsto que Miguel Fernández asumiera el trabajo en la estación misionera de Santa Elena, Usulután, donde hasta ese momento habían trabajado su hermano David y su padre Héctor Fernández. Paralelamente, debía emprender actividades misioneras en la cercana capital de provincia Usulután. En 1975, sin embargo, la Comisión Administrativa de la ILS decidió enviar a Miguel Fernández a la parte occidental del país, donde debía fundar una nueva congregación en la capital de provincia Ahuachapán.

---

756 *Véase abajo, cap. 7.2.1.*

757 *Véase Sandoval, 1992a, p. 8. Juana Sandoval relata cómo Artiga obligó a la mayoría de la congregación a separarse del CONCAP junto a él. Solo Sandoval y cuatro mujeres más se resistieron a esta exigencia.*

758 *Véase para lo siguiente Acta-SLS 2, 02.02.1971, p. 4-7; Acta-SLS 3, 06.04.1971, p. 8s.*

759 *La estación misionera en Santa Elena había sido fundada a iniciativa de Napoleón Vásquez Castañeda (Véase arriba cap. 6.4) y fue atendida por el catequista David Fernández. Además, el padre de este último, el pastor Héctor Fernández, visitaba la estación misionera desde San Miguel.*

760 *Sin embargo, esta decisión de modificar la constitución para trasladar la sede de la ILS no fue nunca registrada en la constitución, por lo cual San Salvador quedó de facto como la sede de la ILS.*

761 *Véase Acta-SLS 4, 29.01.1972, p. 11.*

762 *Véase Sandoval, 1992, p. 8. Las cinco mujeres fueron Juana Sandoval, Carmen Acosta, María Acosta, Tula Quiteño y Gloria de Martínez. Estas mujeres, que no se habían separado del CONCAP junto a Napoleón Artiga, sabían de Medardo Gómez, que en ese momento aún trabajaba en Gualán, Guatemala, por Ciro Mejía. Mejía recomendó a Gómez como pastor "dinámico".*

763 *Véase Acta-SLS 6, 31.01.1973, p. 22.*

La primera congregación en la parte occidental del país ya había sido fundada poco antes por Ciro Mejía, que en 1973 había retornado de Guatemala a su país natal El Salvador, asentándose en la capital de provincia occidental de Santa Ana donde había fundado una congregación.

De esta forma, a mediados de los años setenta la iglesia estuvo geográficamente presente en las tres regiones de El Salvador:[764] en el occidente en Santa Ana y Ahuachapán; en el centro en San Salvador y sus alrededores, y en el oriente en San Miguel, departamento de Usulután, y en el departamento de La Unión en Pasaquina con sus puestos de predicación aledaños. Con la fundación de nuevas congregaciones en ciudades, el centro del trabajo de la iglesia se había trasladado del campo a la ciudad, aunque las congregaciones rurales y las estaciones misioneras en el departamento de La Unión seguían siendo las congregaciones más numerosas de la ILS en cuanto a su membresía.

A continuación se presentará brevemente el desarrollo de las congregaciones y los puntos centrales de su trabajo en los años setenta.[765]

La región oriental:
Pasaquina y el departamento de La Unión *(La Santísima Trinidad)*
La congregación en Pasaquina, la primera en El Salvador, fue junto a sus puestos de predicación aledaños la congregación más grande de la ILS.[766] En 1980, la congregación contaba con 1.550 "miembros reconocidos"[767], de los cuales 650 recibieron la Santa Cena, y seis cursos bíblicos con un total de 400 niños, dirigidos por nueve catequistas.[768] La comparación de estos datos con los de 1971, cuando la congregación contaba con aproximadamente 140 miembros comulgantes, demuestra que la congregación tuvo en los años setenta una segunda fase de crecimiento luego de una primera que se generó a causa de la guerra de 1969, la cual había desplazado a muchos refugiados al departamento de La Unión. Los miembros provenían casi exclusivamente de la clase baja rural, eran campesinos y jornaleros que entraron en servicio como trabajadores rurales en los campos de los grandes terratenientes.

El notable desarrollo de la congregación se debió al hecho que "la iglesia creció porque se le dio atención – antes ya aquí la iglesia estaba abandonada".[769] La iglesia católica apenas tuvo presencia, por lo cual la gente se dirigió a las iglesias protestantes. Por otro lado, la congregación desarrolló un amplio programa social en los años setenta. A la población se le ofrecía los siguientes servicios sociales:[770] un puesto de salud, que en el año 1979 dio tratamiento médico a un total de 1950 personas y que además formaba

764 *Véase el mapa en el anexo 1.2.*
765 *Véase para lo siguiente también anexo 1.2; anexo 1.7.*
766 *Véase para ello y para lo siguiente Entrevista 6; Conversación 13; Acta-SLS 29, 31.01.1980, p. 210ss. Los puestos de predicación o bien, lugares de misión de la congregación en el departamento de La Unión eran, Horcones, El Tamarindo, La Unión, El Naranjo, Benavides, El Pilón, Santa Rosa de Lima, Las Lajitas, El Colorado.*
767 *Este es el término habitual en la ILS.*
768 *La diferencia entre el importante número de miembros reconocidos y el de los participantes de la Santa Cena se explica con el hecho que la congregación encontró mucho reconocimiento por su trabajo social y que muchos simpatizantes si bien participaron ocasionalmente de los cultos, no recibieron la Santa Cena, porque ella estuvo reservada a los miembros confirmados. Véase para ello entrevista 6, p. 9s.*
769 *Entrevista 6, p. 9.*
770 *Véase Acta-SLS 27, 30.01.1979, p. 171ss.*

personal de enfermería ambulante; varios proyectos agrícolas que apoyaron a los campesinos con semillas, ganado menor, herramientas y consejería; cursos de dactilografía, donde por ejemplo en el año 1979 un total de 27 estudiantes recibieron una formación por un año; una biblioteca; ayuda de vestuario y de alimentos.

Mediante estos programas, la congregación respondió a las necesidades de la gente y al mismo tiempo ganó muchos nuevos miembros y simpatizantes. Mauro Recinos logró conseguir financiamiento con diferentes organizaciones de ayuda: la congregación fue apoyada por *LC-MS World Relief*, la FLM, el CMI, *Pan para el Mundo*, e incluso por la organización católica de ayuda *Caritas*.

En el campo político, la congregación se mantuvo lejos de toda organización política e intentó mantener su neutralidad. Solo pocos miembros de la congregación ingresaron a los grupos de guerrilla que se estaban formando.[771]

San Miguel *(El Divino Redentor)*
En cuanto a tamaño, en los años setenta la congregación de San Miguel figura como la segunda más grande de la ILS después de Pasaquina. También ella experimentó un aumento importante en su crecimiento de aprox. 60 miembros registrados en 1971, a 305 en el año 1980.[772] Pero a diferencia de Pasaquina, en San Miguel, la capital provincial más importante del oriente del país, la iglesia católica tenía una presencia fuerte, por lo cual el crecimiento de la congregación luterana no puede explicarse con la débil presencia de la iglesia católica. David Fernández, que finalizó sus estudios en el SEMLA en 1975 y luego asumió como pastor de la congregación en San Miguel, cargo que había tenido su padre fallecido en 1974, estima que el crecimiento de la congregación se debe a las tensiones sociales en el país. En su informe congregacional del año 1979 escribe:

"El presente año ha sido un año abatido por crisis dentro del gobierno de la República y sin duda estos acontecimientos han despertado en las personas un interés constante de comunión con su iglesia y por ende con su creador que avisa cada vez más su advenimiento."[773]

No solamente la congregación luterana, sino también la mayoría de las demás iglesias protestantes experimentaron a fines de los años setenta un importante aumento de su membresía. El hecho que tanto el pastor como los miembros de la congregación le asignaran una alta importancia al trabajo social, adicional al cuidado espiritual, para acompañar integralmente a las personas en la tensa situación, seguramente aportó al crecimiento de la congregación luterana: se implementaron cursos de alfabetización y se construyeron un taller de sastrería y un puesto de salud. Para mejor coordinar el creciente trabajo social de la iglesia, Fernández fundó la *Academia Luterana Pro-Mejoramiento Migueleño*. Además, cooperó con organizaciones como la Cruz Roja y con diferentes iglesias, entre otras con la *Iglesia Bautista*, la *Misión Centroamericana* y las

---

771 *Véase entrevista 6, p. 12.*

772 *Véase Acta-SLS 29, 31.01.1980, p. 201ss. La mayoría de los miembros se repartió entre dos puestos de predicación, 215 en la congregación central en San Miguel y otros 90 en la congregación* San Pedro y San Pablo, *que se encontraba algo fuera de San Miguel cerca del volcán Chaparrastique. Además, la congregación contaba con dos puestos de predicación en los barrios urbanos de Milagro de la Paz y Colonia Zapata, que fueron atendidos por el catequista Natividad Romero Amaya. Véase también entrevista 4, p. 7ss; Conversación 14.*

773 *David Fernández, en Acta-SLS 29, 31.01.1980, p. 201s.*

Asambleas de Dios.[774] Esta cooperación no se limitó a los servicios sociales, sino resultó también en campañas conjuntas de evangelización a través de radios locales y en eventos ecuménicos. El Día de la Reforma sirvió regularmente a las iglesias protestantes como ocasión para celebrar un culto común y con ello fortalecer las iglesias protestantes en San Miguel.[775]

Fernández amplió su radio de acción incluso más allá de la población urbana de San Miguel. Al pie del volcán Chaparrastique encontró un grupo de personas que vivía en condiciones extremadamente pobres y que no recibía apoyo de ninguna organización o iglesia. Con donaciones de la organización de ayuda evangelical *Visión Mundial Internacional (World Vision Internacional)*[776] implementó un importante proyecto social para niños y fundó la congregación *San Pedro y San Pablo*, que en poco tiempo creció significativamente.[777]

Mientras que Fernández y su congregación se involucraron intensamente en la cooperación ecuménica con otras iglesias protestantes y en el trabajo social, se mantuvieron alejados de organizaciones políticas. Como recuerda Francisco Herrera, un antiguo miembro de la congregación, la mayoría de los miembros de entonces era conservadora y rechazaba cualquier extremismo político al igual que la radicalización de los movimientos de liberación en El Salvador.[778]

Departamento de Usulután: Santa Elena, Usulután, Santa María *(El Buen Pastor)*

Ya a fines de los años sesenta se había fundado en la comunidad de Santa Elena del departamento de Usulután una congregación, producto de la iniciativa de Napoleón Vásquez Castañeda.[779] Cuando Miguel Fernández llegó en 1972 como pastor a la congregación, extendió el trabajo hacia la cercana capital de provincia Usulután y fundó la congregación *El Buen Pastor* de Usulután y Santa Elena.[780] A iniciativa de Vásquez, la congregación integró en el mismo año a un grupo de personas del pequeño caserío San Francisco de Santa María. Fernández dejó Usulután ya en 1974 y encargó la responsabilidad de la congregación a Vásquez como obrero laico. Este construyó un templo en Santa María e intensificó el trabajo congregacional. En 1976, un nuevo pastor fue enviado a Usulután, Moisés Méndez, quien instaló un pequeño taller de sastrería y ofreció cultos adicionales y clases bíblicas.[781] Debido a que Méndez pronto estuvo en peligro debido a su abierta crítica en contra de las medidas de represión del gobierno, ya en 1979 tuvo que abandonar la congregación y el país. Como consecuencia, el trabajo congregacional cesó parcialmente, excepto en la comunidad de Santa María, donde el colaborador laico Crisanto Castañeda realizó el trabajo pastoral.[782] En general, la congregación tuvo un muy lento desarrollo en esta época por el frecuente cambio de pastores y laicos, los cuales en los años setenta aún no podían administrar los sacramentos. Los miembros de la congregación provenían sin excepción de la clase baja.

Napoleón Vásquez dejó la congregación ya en 1976 con la llegada de Méndez y dos años más tarde comenzó a enseñar el catecismo luterano a algunas familias de la comunidad Concepción Batres en el

---

774 *Véase Acta-SLS 18, 31.01.1977, p. 94ss. Estas iglesias, por ejemplo, enviaron en una acción conjunta varios convoys de ayuda a la población afectada por el terremoto en Guatemala en 1976.*

775 *Véase Acta-SLS 18, 31.01.1977, p. 99.*

776 *Véase para* World Vision International *arriba cap. 1.2.3.5.*

777 *Véase Acta-SLS 27, 30.01.1979, p. 168ss.*

778 *Véase conversación 13.*

779 *Véase cap. 6.4.*

780 *Véase para esto y lo siguiente Acta-SLS 6, 31.01.1973, p. 19; Acta-SLS 8, 14.01.1974, p. 27s.*

781 *Véase Acta-SLS 18, 31.01.1977, p. 102ss.*

782 *Véase Acta-SLS 31, 31.01.1981, p. 1; Conversación 16.*

occidente del departamento de San Miguel. De este grupo y otro más, que se congregaba bajo la dirección de Vásquez en la cercana comunidad de San Jorge, surgió una nueva congregación, que fue fundada oficialmente en 1981 y más tarde recibió el nombre *Santa Iglesia Cristiana Apostólica Luterana.*[783]

La región central:

San Salvador *(La Resurrección)*

Con la elección del nombre de su nueva congregación en San Salvador, *La Resurrección*, los miembros quisieron expresar su sentimiento que "la iglesia ha vuelto a resucitar".[784] Después de la crisis producida con la separación de Artiga, cinco mujeres de la capital habían conseguido que la ILS les enviara un nuevo pastor, Medardo Gómez, que junto a ellas fundó la nueva congregación el día 17 de setiembre de 1972.[785] En una entrevista con uno de los diarios más importantes del país, *El Mundo*, Gómez explicó poco después de su llegada, su concepto de la misión integral, señalando que "Dios, como creador y preservador de la raza humana, tiene interés especial en el hombre total y no en una sola parte de su ser", con la consecuencia que "Dios quiere y está dispuesto a buscar todo lo que sea necesario con el propósito de brindar la felicidad al hombre actual".[786] Desde el comienzo de su trabajo pastoral, Gómez se dedicó a acompañar al ser humano integralmente, es decir en sus necesidades espirituales y físicas, porque vio al ser humano como una unidad. Junto al acompañamiento religioso, esto se expresó en el programa social que comenzó a implementar en los años setenta junto a su esposa Abelina y a algunos miembros de la congregación, y con el apoyo financiero de diversas organizaciones internacionales de ayuda como *LC-MS World Relief*, el *South-Illinois-District* (Distrito de Illinois del Sur) de la LC-MS, la FLM, *Pan para el Mundo, Kirkens Nødhjelp*, y *World Vision Internacional:* una biblioteca, un taller de sastrería, un programa de ayuda de emergencia en caso de catástrofes de todo tipo, un jardín infantil, una escuela como también un puesto de salud.[787]

Los primeros miembros provenían de la clase media urbana, por lo cual la congregación, ubicada en el barrio de San Miguelito, otrora un barrio de clase media alta, arrendó un antiguo depósito para funcionar como templo y habilitar una casa pastoral, el cual más tarde fue comprado con fondos de la LC-MS. Además, Gómez comenzó luego a visitar a gente ubicada en barrios marginales, celebrando con ellos "reuniones de índole religioso, social y cultural"[788]. Ayudaba a la gente con proyectos sociales, celebraba cultos con ellos, impartía clases bíblicas y hacía presentaciones sobre temáticas científicas y culturales.[789] Con ello concitó el interés del sector académico de San Salvador, siendo invitado repetidas veces a ofrecer charlas en diferentes universidades donde ganó simpatizantes y nuevos miembros para la

---

783 *Véase Chávez de Marravilla, 2002, p. 1; Sínodo Luterano Salvadoreño, 1996, p. 5s; Vásquez, 1992, p. 186ss; Acta-SLS 31, 31.01.1981, p. 218; Conversación 15.*

784 *Sandoval, 1992a, p. 8.*

785 *Véase para lo siguiente Sínodo Luterano Salvadoreño, 1996, p. 8ss; Centeno Conrado de Gómez, 1992, p. 25ss; Sandoval, 1992a, p. 8; Sandoval, 1992b, p. 89ss; Soto, 1992, p. 19ss; Skawen, 1992, p. 207ss; Acta-SLS 8, 14.01.1974, p. 28ss; Entrevista 9, p. 5ss; Entrevista 18, p. 4ss; Conversación 8.*

786 *Gómez, citado según un artículo en la revista* El Mundo. *Inicia evangelización en San Salvador la Iglesia Luterana, 13.10.1972, p. 2.*

787 *Ya en 1975, Gómez tuvo la idea de fundar una* Universidad Campesina, *que debería facilitarle el acceso a la educación a las personas desfavorecidas. Véase Acta-SLS 15. 30.01.1976, p. 71. Quince años más tarde, esta idea se hizo realidad con la fundación de la* Universidad Luterana Salvadoreña.

788 *Acta-SLS 8, 14.01.1974, p. 29.*

789 *Desde fines de los años setenta, Gómez también fue invitado a reuniones de la* Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños, *donde entró en contacto con las inquietudes de la pequeña población indígena de El Salvador. Véase Esquina Lisco, 1992, p. 77ss. En los años ochenta profundizó estos contactos e integró más tarde las expresiones de fe de la población indígena en su* Teología de la Vida. *Véase para ello cap. 9.3.2.6.*

congregación de entre los estudiantes. Por esta razón, cuando en el año 1975 los militares salvadoreños realizaron una masacre entre estudiantes manifestantes de la *Universidad de El Salvador* (UES), Gómez dedicó un minuto de silencio al recueReverendo a los muertos en el culto dominical. Esto ya fue interpretado por muchas personas de la época como una señal de solidaridad política con la oposición, puesto que a causa de este minuto de silencio Gómez se vio expuesto a ataques de parte de algunos miembros de su congregación de la clase media, que dejaron la iglesia por su supuesta politización.

Si bien es cierto que durante aquella época Gómez efectivamente agudizó su conciencia social y política, se mantuvo aún lejos de protestas y manifestaciones políticas. Con ello marcó una diferencia con algunos pastores de la iglesia bautista y sectores de la iglesia católica, que ya desde mediados de los años setenta se identificaron más con la oposición política y en parte se integraron a la resistencia radical.[790] También es cierto que Gómez mantenía ya en aquella época contactos con algunos pastores de la iglesia bautista y con el arzobispo Monseñor Oscar Romero y celebró un culto ecuménico con este último aún poco antes de su asesinato, pero (todavía) no se atrevía a levantar su voz tan claramente contra la injusticia en el país como lo hacía Romero, y (todavía) no participaba en la asociación ecuménica DIACONIA.[791]

Su objetivo superior era "evangelizar al pueblo" y "dar a conocer la iglesia luterana"[792]. También su concepto de misión integral y el trabajo social estuvieron subordinados a este objetivo. Mediante la distribución de revistas de evangelización y la grabación de devocionales semanales para la radio, Gómez intentó ganar adeptos para la fe luterana y para su congregación. El Catecismo Menor de Lutero, el cual enseñaba tanto en su trabajo misionero como en las reuniones de la congregación, le servía de base. Según Gómez "tenemos la ventaja que el catecismo luterano es muy bíblico"[793], a lo cual se debería el éxito de su trabajo. A causa del mensaje luterano orientado en la Biblia, la gente se acercó a la congregación, cuyos cultos seguían la liturgia luterana tradicional y donde aparte del pastor había varios catequistas responsables de la escuela dominical y de las clases de catecismo. De esta forma, la congregación creció hasta llegar a tener en 1980 un total de 120 miembros, de los cuales 84 participaban de la Santa Cena. Los miembros provenían en partes iguales de la clase media y baja urbana.[794]

A partir del trabajo misionero realizado por Gómez en Apopa, un pueblo al norte de San Salvador, se llegó a fundar allí una nueva congregación luterana.[795] En aquella localidad, Santiago Rodríguez había escuchado de Gómez por medio de su primo Ciro Mejía, invitándolo a su casa ya en 1972. Gómez y la familia Rodríguez fundaron en la Colonia Canjura en Apopa una estación misionera, donde Gómez impartía clases bíblicas, celebraba devocionales y mostraba películas sobre Martín Lutero y el tiempo de la Reforma. Pronto se iniciaron también servicios sociales: con el apoyo de Visión Mundial (*World Vision Internacional*) la pequeña congregación de San Salvador pudo levantar un taller de sastrería, un pequeño puesto de salud y una escuela. Santiago Rodríguez, el principal promotor de estos proyectos, asumió más y más tareas pastorales y llegó a ser uno de los colaboradores laicos, desde 1982 "pastores laicos"[796] más activos de la iglesia. En 1980 la congregación contaba con 42 miembros registrados que provenían todos de la clase media y baja urbana.[797]

---

790 *Véase cap. 1.2.3.9.*

791 *Véase Gómez, 1992b, p. 66; Palacios, 1992, p. 153ss.*

792 *Entrevista 18, p. 5.*

793 *Entrevista 18, p. 5.*

794 *Véase Acta-SLS 29, 31.01.1980, p. 196.*

795 *Véase para lo siguiente Entrevista 16, p. 1ss; Rodríguez, 05.12.1994, p. 1ss; Acta-SLS 6, 31.01.1973, p. 18s.*

796 *Véase para los "pastores laicos" abajo cap. 8.3.*

797 *Véase Acta-SLS 29, 31.01.1980, p. 197.*

La región occidental:

Santa Ana ***(Cristo Rey)***

Ciro Mejía llegó a Santa Ana en 1973 y estableció una pequeña congregación y una gran obra social.[798] A través de una organización de ayuda estadounidense, *Children Inc.*, recibió becas para solventar la educación escolar de 50 a 60 niños de familias pobres. Como dice Mejía, este proyecto "nos abrió muchas puertas y oportunidades de conocer a personas, identificándonos como pastor luterano"[799]. De esta forma, fundó en 1973 una pequeña congregación que en sus primeros años se concentró principalmente en el trabajo con niños. Gracias a una importante donación del *Kansas-District* (Distrito de Kansas) de la LC-MS, Mejía pudo comprar en 1979 un amplio terreno en la ciudad, donde la congregación instaló su templo, un taller de sastrería, una escuela de dactilografía y un puesto de salud.

Desde 1974, Mejía participó en diversas campañas de evangelización en asociación con la *Iglesia Bautista*, las *Asambleas de Dios*, los *Nazarenos*, la *Misión Centroamericana* y diversas congregaciones pentecostales. Con publicaciones que llevaban títulos como "¡Ya la [la nueva vida en Cristo, nota del autor] encontré! ¡Como puede usted encontrarla también!"[800] recibidos de la *Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo* evangelical, los participantes de esta campaña realizaban visitas a los hogares e intentaron "ganar almas para una nueva vida de gozo y paz en Cristo"[801]. Con tales publicaciones orientadas a la conversión individual y la santificación, Mejía invitó a la gente a su congregación, que sin embargo creció lentamente y que contó a fines de los años setenta con 26 miembros comulgantes, once simpatizantes y 40 niños en las escuelas dominicales. Todos provenían en partes iguales de la clase media y baja urbana.

Ahuachapán ***(Espíritu Santo)***

En la occidental capital de provincia Ahuachapán, Miguel Fernández inició a partir de 1975 un trabajo congregacional y social, que se orientó particularmente en los intereses de la clase media urbana de esta ciudad relativamente rica por el cultivo del café.[802] Junto a su esposa Cristina fundaron bajo el nombre de *La Concordia*, una escuela con un jardín infantil y con clases de enseñanza preescolar y básica. En el ámbito de la educación para adultos ofrecieron cursos de caligrafía, inglés, danza, gimnasia, matemáticas, pastelería y artesanía y organizaron regularmente proyecciones de películas. Mientras que para la fundación de la escuela recibieron donaciones de una congregación luterana en México, el trabajo corriente se financió con los aportes de los miembros y de los participantes de los cursos.

En la congregación, Fernández comenzó con cultos dominicales, estudios bíblicos y clases bíblicas para los niños. Hasta 1980, la congregación creció hasta llegar a contar 108 miembros registrados que provenían de la clase media.

---

798 *Véase para lo siguiente Mejía, 2000, p. 30ss; Nájera, 1999, p. 1; Acta-SLS 27, 30.01.1979, p. 153ss; Acta-SLS 18, 31.=1.1977, p. 83ss; Acta-SLS 8, 14.01.1974, p. 31ss; Entrevista 2, p. 1ss.*

799 *Mejía, 2000, p. 31.*

800 *Cruzada Estudiantil Y Profesional Para Cristo, sin año.*

801 *Cruzada Estudiantil Y Profesional Para Cristo, sin año. Véase para ello también arriba cap. 1.2.3.5.*

802 *Véase para lo siguiente Acta-SLS 27, 31.01.1979, p. 150ss; Acta-SLS 18, 31.01.1977, p. 90ss; Acta-SLS 15, 30.01.1976, p. 68ss; Entrevista 2, p. 5s; Entrevista 4; p. 7s.*

7.4.3 Factores determinantes para el desarrollo de la iglesia en los años setenta

De la investigación de la ILS y de sus congregaciones se desprenden cinco factores que determinaron el desarrollo teológico de la iglesia y de su trabajo en los años setenta: Dominación por el clero, concentración en la evangelización y el reclutamiento de miembros en la clase media y baja del país, continuidad en la dogmática y liturgia luterana tradicional, establecimiento de un importante programa social, y el rechazo de un posicionamiento sociopolítico. Estos factores son finalmente discutidos:

1) *Dominación por el clero:* Al igual que en otras *iglesias históricas* en los años setenta, fueron los pastores quienes determinaron tanto la política de sus congregaciones como aquella de su iglesia. Por su formación académica, sus contactos internacionales con la LC-MS y otras organizaciones e iglesias, y por su salario comparativamente alto, su posición era indiscutida. Si bien es cierto que mediante la fundación de un *Instituto de Capacitación de Obreros Laicos* los pastores se preocuparon de perfeccionar teológicamente también a los laicos, estos fueron designados meramente como catequistas que generalmente asumían responsabilidades en el trabajo con niños.[803] Solo en situaciones donde se producían vacancias, los laicos asumían una responsabilidad autónoma, de duración limitada, sin tener aún en esta situación el derecho de administrar los sacramentos.

2) *Concentración en la evangelización y en el reclutamiento de miembros en la clase media y baja:* el objetivo del trabajo pastoral fue el reclutamiento de miembros luteranos. El trabajo social, las propias evangelizaciones y la participación en las campañas evangelicales de evangelización sirvieron a ese efecto. Con ello, la iglesia se acercó teológicamente a posiciones evangelicales y dio gran importancia a la conversión conciente de los miembros. Al mismo tiempo, el acceso a la Santa Cena fue relacionado obligatoriamente con el aprendizaje de la dogmática luterana y con la confirmación como preámbulo para entrar al círculo interno de la congregación. Mientras que el trabajo social apuntó más bien al reclutamiento de miembros de la clase baja, el nivel intelectual relativamente alto de los pastores, de sus sermones y de las clases de catequismo, fomentó la integración de la clase media. Pero en resumen, la iglesia siguió siendo muy pequeña con sus aprox. 1700 miembros registrados en 1980, constituyendo solo el 0,5% de la población protestante de El Salvador, que en aquel tiempo llegaba a un 7% de la población total.[804]

3) *Continuidad en la dogmática y la liturgia luterana tradicional:* Los cultos en las congregaciones siguieron la liturgia luterana tradicional, definida por las iglesias luteranas activas en América Latina en el himnario *Culto Cristiano* y en la agenda *Ritual Cristiano*, que se remonta en su esencia a la Agenda para el Culto Principal de Lutero.[805] Asimismo, las canciones provenían de la tradición europea o estadounidense, sin reflejar la realidad y cultura latinoamericana.[806] Al igual que en su iglesia modelo, la LC-MS, la Biblia y el Catecismo Menor de Lutero constituían la base para la proclamación en los sermones y en las clases bíblicas; los pastores no introdujeron en sus congregaciones estudios bíblicos ni contextuales, ni orientados en la teología de la liberación.

---

803 *Véase Acta-SLS 9, 23.04.1974, p. 40s.*

804 *La cifra de 1700 miembros resulta de cálculos del autor basados en actas sinodales de la ILS, no incluyendo en este cálculo a los simpatizantes de la iglesia. Holland calcula ya en 1978 un total de 1700 miembros. Véase Holland, 2002, p. 16. Véase También anexo 1.3; anexo 1.7.*

805 *Véase cap. 5.2.*

806 *Véase Meléndez/Rodríguez de Herrera, 1996, p. 92.*

4) *Establecimiento de un importante programa social:* Desde un principio, el trabajo social tuvo para la iglesia, en su calidad de representante del protestantismo histórico, una función orientadora para sus acciones, por lo cual ella se abrió a su entorno. La fundación de una comisión de proyectos propia en 1981 demuestra la importancia de este trabajo para la autodefinición de la ILS.[807] El trabajo social se encontraba subordinado al objetivo de reclutar miembros. Pero también tuvo un sentido propio para los pastores, el cual surgió a partir de reflexiones teológicas. El ser humano era visto como una unidad, por lo cual era necesario también acompañarlo integralmente; la ayuda para el prójimo fue entonces comprendida como "un testimonio público de las bendiciones que Dios se digna derramarnos"[808]. Los cristianos estaban llamados a seguir a Jesucristo y a servir a su prójimo. Pero es cierto que en aquel tiempo el trabajo social de las congregaciones aún no tuvo una dimensión sociopolítica. Aún no se realizaba un análisis crítico de la situación social ni se implementaban medidas de educación para generar conciencia.
5) *Rechazo de un posicionamiento sociopolítico:* Aunque la polarización social en El Salvador fue vivida y sufrida por pastores y miembros, y la iglesia católica de Monseñor Oscar Romero, por ejemplo, asumió una clara postura política contra las fuerzas represivas del Estado, la ILS (aún) se mantuvo reservada en cuanto a declaraciones políticas o con respecto a tomar partido. Como iglesia de minoría, donde uno de los pilares era más bien la clase media, la iglesia se concentró en su vida interior.

El futuro desarrollo de la ILS demostró sin embargo que le fue cada vez más difícil mantener esta neutralidad política. Debido a su trabajo social, estuvo conectada con las necesidades de la gente oprimida, cuya situación empeoraba diariamente. La creciente agudización del conflicto social y político obligó finalmente a los pastores y las congregaciones a posicionarse y a decidir con quién iban a cooperar.



Pastora Blanca Lemus, Pastor José Parada, Pastor Jorge Alberto Henríquez, Pastor José María Saravía, Pastor Santiago Rodríguez Lara y Pastor José Díaz.

807 *Véase Acta-SLS 34, 15.10.1981, p. 222.*
808 *Miguel Fernández, en, Acta-SLS 15, 30.01.1976, p. 69.*



Efectos del atentado dinamitero contra la Iglesia Luterana "La Resurección", la madrugada del 28 de diciembre de 1988.

8. La Iglesia Luterana Salvadoreña durante la guerra civil (1981-1992)

La situación de conflicto en El Salvador se agudizó dramáticamente a fines de los años setenta.[809] Como reacción a la creciente represión de las fuerzas estatales y militares, se formaron las grandes organizaciones populares, que defendieron públicamente los derechos tanto de los obreros y campesinos como de los demás grupos marginalizados. Como consecuencia, aumentaron las represalias que alcanzaron también a las iglesias. Pastores católicos y protestantes, trabajadores de la iglesia y miembros tanto de comunidades católicas de base como de iglesias protestantes que se oponían al Estado opresor fueron víctimas de amenazas, torturas y asesinatos selectivos. Cuando el Estado y sus aliados apelaron al último recurso, encargando el asesinato del arzobispo Monseñor Oscar Romero durante una misa el 24 de marzo de 1980, toda esperanza para una solución pacífica del conflicto social y político quedó destruida, porque con su asesinato, Monseñor Romero no solo llegó a ser el "símbolo de la liberación, sino incorporó a la vez la experiencia colectiva de todos los miembros de las organizaciones populares, que cambios sociales y políticos en El Salvador no se iban a obtener por medios pacíficos"[810]. Con una participación de más de 100.000 personas, los funerales de Monseñor Romero llegaron a constituirse en una de las mayores manifestaciones del movimiento popular contra las fuerzas del Estado. A la vez, fue por largos años la última manifestación de esta índole, porque fue disuelta por la policía con una masacre que dejó 50 muertos y más de 600 heridos.[811]

A fines del año 1980, cinco grupos de oposición y de la guerrilla se unieron para formar el FMLN, que el 10 de enero de 1981 inició la llamada "ofensiva final" contra la capital San Salvador y contra otros puntos estratégicamente importantes del país. Pero al no producirse la esperada insurrección popular, el FMLN se replegó y la guerra llegó a ser un asunto cotidiano durante los próximos once años.

8.1 El compromiso político y social de la ILS

8.1.1 Los inicios de la toma de conciencia

La congregación luterana *La Resurrección* en San Salvador no permaneció al margen de estos desarrollos. Si ya desde comienzos de los años setenta había ampliado cada vez más su programa social, desde fines de los años setenta también fue intensificando sus relaciones con los grupos opositores. Estas relaciones se originaron con los contactos que Medardo Gómez tuvo con estudiantes y académicos de diferentes universidades en la capital.[812] Mientras que las fuerzas del Estado calificaron cualquier forma de organización opositora como subversiva y disgregadora, y la reprimieron, Gómez ofreció a estas personas la posibilidad de reunirse bajo el techo protector de la ILS, que en aquel tiempo todavía no tuvo una alta exposición política, para discutir cuestiones políticas y sociales y para cooperar con los programas sociales de la iglesia.[813] Muchos de estos estudiantes y académicos pertenecían entonces al liberal

---

809 *Véase para lo siguiente cap. 1.2.3.*

810 *Original en alemán, en Niebling, 1992, p. 234.*

811 *Véase Krämer, 1996, p. 58.*

812 *Véase cap. 7.4.2.*

813 *Véase para lo siguiente Entrevista 4, p. 13ss; entrevista 5, p. 3ss; entrevista 9, p. 7ss; entrevista 10, p. 1ss; entrevista 12, p. 1ss; conversaciones 1, 2, 8, 9; Sínodo Luterano Salvadoreño, 1996, p. 11ss; Gómez/Ibarra/Rodríguez/Pineda, 1993, p. 10ss.*

Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC) y tenían contactos con diferentes grupos opositores, sobre todo con el *Partido Comunista* (PCS).[814] En la mayoría de los casos, su acercamiento a la ILS no tuvo razones de índole religiosa. Más bien hallaron en la persona de Gómez a un representante de iglesia abierto y socialmente comprometido, que demostraba interés por sus convicciones políticas y sociales y les dio la oportunidad de ser activos en la iglesia.

Una de las colaboradoras más importantes llegó a ser Victoria Cortéz, quien desde fines de los años setenta y a invitación de la iglesia ofreció seminarios para la toma de conciencia social y política. Muchos miembros de la iglesia recién llegaron a comprender las causas del conflicto social mediante estos cursos. Desde esta nueva perspectiva, se comprometieron de manera aún más intensa con el trabajo social de la iglesia. A consecuencia, por ejemplo, el joven médico Ángel Ibarra ofreció desde principios de 1982 consultas gratuitas en el puesto de salud de la congregación *La Resurrección* y creó junto a otros voluntarios una *Clínica Móvil* para atender también a la población pobre en las afueras de la ciudad.

8.1.2 El campo de refugiados Fe y Esperanza: inicio de una nueva época en la historia de la ILS

La congregación *La Resurrección* inauguró en mayo de 1982 una nueva dimensión del trabajo social cuando en cooperación con la *Cruz Verde*[815] evacuó a 500 familias – en su mayoría mujeres, niños y ancianos – que fueron desplazadas de sus comunidades en la región rural de San Vicente por los bombardeos de las tropas del gobierno. Con fondos de la organización de ayuda de la iglesia luterana noruega *Kirkens Nødhjelp* (KN), la ILS pudo a corto plazo comprar un terreno cerca de Nejapa, a unos 30 kilómetros al norte de San Salvador.[816] La iglesia evacuó tanto a los refugiados de San Vicente como más tarde a aquellos de otras regiones del país a este terreno y fundó allí el campo de refugiados *Fe y Esperanza*. Para la administración del refugio y el abastecimiento de la población en el campamento se crearon diversas comisiones que estuvieron encargadas de organizar y de implementar la asistencia médica, la distribución de alimentos, los cursos de alfabetización, los proyectos agrícolas y otros asuntos más. Además, se formó una comunidad de iglesia, y se fundó un jardín infantil y una escuela.

La fundación del campo de refugiados *Fe y Esperanza* marcó un punto de transición decisivo en la percepción que la ILS tenía de sí misma:

"La creación del Refugio Fe y Esperanza marca en términos históricos un viraje en el trabajo social de la Iglesia, porque define la misión de la Iglesia por una opción de compromiso con los sectores más afectados por el conflicto. [...]

Como consecuencia del trabajo de pastoral social que realiza la iglesia, es objeto de fuertes persecuciones y sus miembros son vigilados, capturados, torturados físicamente y emocionalmente, son sometidos

---

814 *Véase Pineda/Dubon, 1997, p. 68.*

815 La Cruz Verde *es una organización que realiza acciones de rescate y transportes de enfermos y presta ayuda técnica.*

816 *En realidad, los fondos estaban destinados a otro proyecto. Sin embargo, el hecho que el dinero fuera utilizado para financiar este proyecto, fue posteriormente endosado por Peter Skawen, el representante de KN, que ya desde 1978 tenía contactos con Gómez y la ILS. En los años siguientes, la ILS construyó en el terreno las instalaciones necesarias para el campo de refugiados. Véase Skawen, 1992, p. 207ss; Sínodo Luterano Salvadoreño, 1996, p. 11.*

a presiones sicológicas y a fuertes interrogatorios con amenazas de la seguridad de su familia si no dicen la verdad (en este caso la verdad significa responsabilizarse de los cargos que ellos le imputan)."[817]

Puesto que entre los refugiados en *Fe y Esperanza* vivían familiares de guerrilleros y los militares vieron en los refugiados potenciales guerrilleros o combatientes de la resistencia, y porque la iglesia debía colaborar con diversos sectores de la sociedad, entre ellos también grupos de los movimientos populares y guerrilleros, para implementar sus programas de ayuda, el gobierno y las unidades paramilitares sospecharon cada vez más que la iglesia tendría contactos directos con el FMLN.

Aparte de otras represalias en contra de la ILS, también *Fe y Esperanza* llegó a ser el blanco de ataques sistemáticos. El 27 de agosto de 1987, desconocidos colocaron una bomba que destruyó completamente el jardín infantil del refugio. Además se colocaron minas antipersonales en los cultivos de maíz para sembrar el terror entre los refugiados.[818] No obstante, hasta después de la guerra, *Fe y Esperanza* sirvió como refugio y orfanato de la iglesia y llegó a ser el símbolo más importante de la solidaridad de la ILS con la población oprimida de El Salvador que luchaba por su liberación.

8.1.3 El Socorro Luterano Salvadoreño

Las crecientes demandas logísticas y de organización a las que se vio enfrentada la iglesia llevaron en 1982 a la fundación del *Socorro Luterano Salvadoreño*, que inicialmente fue dirigido por Victoria Cortéz como colaboradora remunerada y sostenido por muchos colaboradores voluntarios.[819] Medardo Gómez presidió la obra como director general.[820] El director del departamento agrícola de entonces, Santiago Rodríguez (hijo), relata los primeros pasos del *Socorro Luterano* y explica el intento de realizar un adecuado trabajo social:

"Mi interés no era de llevarles un saco de abono, semilla y un dinero para que paguen bueyes, paguen la tierra, entonces pero las cosas fue, que también fue una escuela (...)yo aprendí junto a los campesinos y yo iba con mucho temor porque yo era un cipote y que según ellos yo iba a enseñarles la técnica y yo sabía que no llevaba esa fuerza, entonces yo iba con muchas preguntas y dispuesto a aprender de todo y empecé a ver que la misión porque la iglesia no era solamente darle un crédito al campesino y trabajar duro para que tengan una buena cosecha y al final la iglesia recupera dinero yo no le encontraba sentido a ese tipo de trabajo y entonces empecé a trabajar más en la dirección de conscientización, de participación, de organización (...)yo entendí debe ser un problema que debe resolver el campesino en comunidad y empecé a hablar con la gente que resolviéramos el problema de la tierra en comunidad."[821]

El *Socorro Luterano* rápidamente llegó a constituirse en una obra profesional, que con el apoyo de muchas organizaciones internacionales amplió su radio de operación a todo el país y se comprometió especialmente con el apoyo a los refugiados, desplazados, repatriados, marginalizados y también las víctimas de la guerra civil. El trabajo fue organizado por diferentes departamentos que trabajaron en las áreas de asistencia médica[822], agricultura, educación, trabajo social en los barrios, repatriación y ayuda de emergencia. El *Socorro Luterano* definió de la siguiente forma su "misión profética":

---

817 *Sínodo Luterano Salvadoreño, 1996, p. 11, 13.*

818 *Véase la entrevista con Brian Rude, que como pastor luterano de Canadá trabajó desde 1988 en el campamento de refugiados. Véase entrevista 7, p. 1ss.*

819 *Posteriores directores fueron Cecilia Alfaro Orellana y Benjamín Alas. Véase entrevista 10.*

820 *Inicialmente, el* Socorro Luterano *fue fundado como la obra de ayuda de la congregación* La Resurrección *y recién en 1983 obtuvo el estatus de una obra diacónica conjunta de la ILS. Véase para ello y para lo siguiente Sínodo Luterano Salvadoreño, 1992; Sínodo Luterano Salvadoreño, 1996, p. 13.*

821 *Entrevista 15, p. 8s.*

822 *Véase Video 2.*

"[...] denunciar la injusticia, las causas de la guerra y la conversión de ser una voz de aliento para los que más sufren, "[...] el socorro a los más necesitados, a los afectados directamente por la guerra y los grupos sociales de mayor riesgo (refugiados, desplazados, marginados, perseguidos, huérfanos, etc.), esto en concreto es la misión cristiana del Socorro Luterano."[823]

Sería demasiado extenso enumerar en este lugar a cada uno de los proyectos del *Socorro Luterano* durante la guerra. Junto al trabajo permanente con los refugiados y los marginalizados, la ayuda de rescate y de emergencia después del fuerte terremoto del 10 de octubre de 1986 se constituyó en una tarea central.[824] En aquella época, el *Socorro Luterano* pudo construir con el apoyo de organizaciones internacionales refugios de emergencia para la gente que había perdido su hogar. En algunas de estas nuevas poblaciones, que se levantaron en los barrios pobres de la capital, la ILS fundó congregaciones a pedido de sus habitantes.

Otro centro más en el trabajo durante la segunda mitad de los años ochenta fue el apoyo a los repatriados. En colaboración con el *Comité Coordinador de Repoblaciones* y el *Comité Cristiano Pro-Desplazados*, el *Socorro Luterano* acompañó una serie de repoblaciones, donde refugiados fueron repatriados y repoblados en sus antiguas comunidades o en comunidades nuevas.[825]

"El acompañamiento que el Socorro proporcionó a las repoblaciones y repatriaciones tuvo como primer momento los peligros derivados de un viaje hasta sus lugares de origen, entre los cuales se encontraban el hostigamiento de las autoridades hondureñas, los problemas en el paso por la frontera y los frecuentes retenes y registros del ejército ya en territorio salvadoreño. En un segundo momento las dificultades fueron mayores, ya que estas comunidades tuvieron que partir de cero para reconstruir sus vidas comunitarias. En este esfuerzo, contaron con la ayuda en materiales de construcción, asistencia médica, alimentación y educación para enfrentar el reto de construir una nueva vida en sus lugares de origen."[826]

En muchas de estas llamadas repoblaciones la ILS fundó a pedido de los habitantes nuevas congregaciones. Por ejemplo en Las Minas, en el departamento de Chalatenango, después de la repoblación apoyada por el *Socorro Luterano,* surgió en 1991 una nueva congregación luterana con el nombre *Monseñor Oscar Arnulfo Romero* y en la población cercana de Los Alas se fundó una nueva congregación luterana *Obispo Medardo Ernesto Gómez.*[827] La membresía de la iglesia aumentó considerablemente con estas nuevas fundaciones. Al mismo tiempo, el Estado y los militares intensificaron sus represalias en contra de la iglesia, porque para ellos los repatriados constituían un potencial para la guerrilla.

La fundación del *Socorro Luterano* y la intensificación del trabajo socio-diacónico de la ILS fomentaron también la coordinación con otras iglesias y congregaciones con compromiso social. De esta forma, en mayo de 1983 la ILS se integró a la obra social ecuménica DIACONIA, que había sido fundada por iniciativa del arzobispado católico de San Salvador, la *Iglesia Bautista Emmanuel*, el *Movimiento Estudiantil Cristiano* (MEC) y otras iglesias y organizaciones.[828] Mediante su integración en DIACONIA, la ILS pudo ampliar e intensificar sus proyectos sociales.

---

823 *Sínodo Luterano Salvadoreño, 1992, p. 14s.*

824 *Véase Video 1.*

825 *La ILS participó en forma determinante en las siguientes repoblaciones, 1986, Santa Cruz, Departamento de Usulután; 1987, Refugiados de Mesa Grande, Honduras, a Santa Marta, Departamento de Cuscatlán; 1988, San Antonio, Los Ranchos y Teosinte, Departamento de Chalatenango. Véase Sínodo Luterano Salvadoreño, 1992, p. 24s; Véase también video 3.*

826 *Pineda/Dubon, 1997, p. 113s. Véase también Gómez, 20.03.1987; entrevista 22, p. 10s.*

827 *Véase Meléndez, 1994.*

En una mirada retrospectiva sobre el trabajo del *Socorro Luterano* en tiempos de la guerra civil, Héctor Fernández critica que "la diaconía se institucionalizaba cada vez más y se separaba orgánicamente del trabajo de predicación y administración de sacramentos."[829] En su opinión, "la acción diaconal fue altamente ad extra y su núcleo central era la cooperación financiera internacional, por lo que la solidaridad ad intra, al interior de las congregaciones, fue progresivamente perdiendo sentido."[830] Pero en general, evalúa positivamente el trabajo social y diacónico de la iglesia y del *Socorro Luterano* durante la guerra civil:

"Antes del conflicto las congregaciones luteranas eran muy pequeñas y no contaban con incidencia en la sociedad, durante el conflicto esto cambió positiva y considerablemente, hasta hoy la vocación de servicio desarrollada durante el período de confrontación armada nos da como resultado el hecho de ser un Sínodo luterano reconocido en todos los planos de la vida nacional e internacional, que defiende y promueve los derechos humanos y aboga por una vida digna y justa de todos los salvadoreños dentro del territorio nacional, así como más allá de las fronteras."[831]

8.1.4 La Universidad Luterana Salvadoreña

Ya desde mediados de los años setenta, Medardo Gómez se encontraba desarrollando la idea de fundar una *Universidad Campesina* para facilitarle el acceso a la educación a los grupos desfavorecidos de la población.[832] Este objetivo se cumplió con la fundación de la *Universidad Luterana Salvadoreña* (ULS) en el año 1987, que en 1989 fue reconocida por el Estado y que después de una fase preparatoria comenzó a operar en 1991. A pesar de su nombre, la ULS fue un proyecto ecuménico. Aparte de la ILS, se encontraron entre sus fundadores la *Iglesia Anglicana Episcopal de El Salvador,* como también las congregaciones bautistas *Emmanuel* y *Shalón*. El financiamiento por parte de organizaciones internacionales como *Pan para el Mundo* hizo posible no solo la construcción y el equipamiento de la universidad, sino también su funcionamiento, de tal manera que los estudiantes solamente tuvieron que pagar pequeñas mensualidades. En un país donde el sector de la educación académica estuvo dominado por universidades privadas caras, lo que persiste hasta el día de hoy, esta fue una de las pocas posibilidades para la población de los sectores marginados de emprender un estudio universitario.

Con la apertura de las primeras dos facultades, la de teología y la de trabajo social, la ULS debía cubrir la demanda inmediata de pastores y trabajadores sociales de la ILS, del *Socorro Luterano* y de las demás iglesias implicadas. Pero la visión de la ULS apuntaba mucho más allá de este objetivo inmediato:

"El proyecto educativo de la ULS, no se inscribe en la reproducción de la estructura y modelo económico, que reproduce la sociedad en la injusticia y la muerte. La ULS, dada su inspiración cristiana-evangélica quiere estar en función de los intereses populares y, de esta manera, pretende servir a una sociedad más solidaria, justa e independiente."[833]

---

828 *Aparte de la ILS, en esa época se integraron a DIACONIA también la* Iglesia Anglicana Episcopal de El Salvador *y su obra social CREDHO. Véase para ello los cap. 1.2.2.6 y 1.2.3.3.*

829 *Fernández, 2001, p. 72. Una crítica similar expresan también Pineda/Dubon, 1997, p. 116.*

830 *Fernández, 2001, p. 72. Después de la guerra, por recomendación de una comisión de evaluación establecida por la FLM, la ILS procedió a la separación de su obra social de la iglesia. Desde entonces, la iglesia volvió a concentrarse más en el trabajo diacónico en las congregaciones, mientras que la ONG OIKOS* Solidaridad, *que surgió del* Socorro Luterano, *se dedica a tareas sociales generales. Véase Lutheran World Federation Evaluation Team. Department for Mission and Development, 1999.*

831 *Fernández, 2001, p. 73.*

832 *Véase cap. 7.4.2.*

833 *Universidad Luterana Salvadoreña, 1991, p. 5.*

Por esta razón, la ULS implementó materias como economía e ingeniería civil, pedagogía y agro-ecología, en las cuales buscó formar a un tipo de académicos que aportara al "cambio social a la realidad del país" para "que fomenten la solidaridad con el oprimido"[834]. Por otro lado, se ofrecieron cursos y seminarios de perfeccionamiento para personas que no tenían un certificado de aptitud académica, para facilitarles también a ellos el acceso a una mejor educación. Después del fin de la guerra, la ULS asumió también la formación de antiguos guerrilleros y de los llamados maestros populares, que habían mantenido el funcionamiento de las escuelas en las áreas de guerra, pero que nunca habían tenido la posibilidad de seguir estudio adecuados.

La fundación de la ULS aún durante la guerra civil representó el intento de la ILS de asumir integralmente su responsabilidad social y de crear espacios donde las personas marginalizadas pudieran llegar a ser sujetos de su accionar por medio de la educación para participar en la construcción de una sociedad más justa.

8.2 Persecución de la iglesia y solidaridad global

8.2.1 Reacciones ante los secuestros de Ángel Ibarra y Medardo Gómez

Tanto la fundación como la construcción del refugio *Fe y Esperanza* fueron financiadas principalmente por la KN. Al concluir una visita de los representantes Jan Erichsen y Peter Skawen como delegados de esta obra diacónica, fueron despedidos por Medardo Gómez y Ángel Ibarra en el aeropuerto internacional de San Salvador, en la madrugada del 27 de abril de 1983.[835] Una vez que se despidieron, Gómez e Ibarra volvieron a su vehículo estacionado en el parqueadero del aeropuerto, donde fueron asaltados por "escuadrones de muerte"[836] y secuestrados a un lugar desconocido en San Salvador, donde fueron interrogados y golpeados durante tres días, Ibarra incluso severamente torturado. Victoria Cortéz recibió a tiempo la noticia que los Escuadrones de la Muerte planificaban también su secuestro y pudo huir a Nicaragua.

La desaparición de los dos hombres desencadenó en poco tiempo una gran ola de solidaridad. Jan Erichsen de KN, por ejemplo, escribió una nota de protesta al gobierno salvadoreño y logró que el secretario general de la FLM, Carl H. Mau, interviniera con una carta frente al presidente salvadoreño Alvaro Magaña en favor de los desaparecidos.[837] Pero también la LC-MS reaccionó:[838] solicitó apoyo para la liberación de los secuestrados al Ministro de Justicia estadounidense de la administración Reagan, Edward Meese III, quien era miembro de la LC-MS. Este requirió a la embajada de los EE.UU. en El Salvador intervenir a favor de Gómez. El hecho que Gómez después de tres días de cautiverio efectivamente fuera liberado por la policía nacional, a la cual Gómez e Ibarra habían sido entregados por los Escuadrones de la Muerte, permite ver claramente la influencia de los EE.UU. en El Salvador en los años ochenta. Ibarra sin embargo tuvo que soportar aún ocho meses de cautiverio, exiliándose luego en México. Algunos responsables de la iglesia de entonces hablan de las consecuencias de la captura de Gómez e Ibarra:

---

834 *Universidad Luterana Salvadoreña, 1991, p. 5.*

835 *Véase para lo siguiente Müller-Monning, 1990, p. 93ss; Ortmann, 1984, p. 41ss; Gómez/Ibarra/Rodríguez/Pineda, 1993, p. 13s; entrevista 5, p. 9; conversación 8.*

836 *Entrevista 5, p. 9. Véase para los escuadrones de muerte arriba cap. 1.2.3.1.*

837 *Véase Erichsen, 29.04.1983; Mau, 29.04.1983.*

838 *Véase para ello conversación 7.*

"Decíamos que estas capturas vinieron a fortalecer el cuerpo místico de la Iglesia Luterana; fueron momentos en que se vivió un alto espíritu de unidad de familia. Por ejemplo, el domingo posterior a la liberación del Obispo, '*la Iglesia se desbordó*' e incluso hasta vecinos conservadores vinieron a saludarle. Se estableció asimismo 'una unión de sangre' con las comunidades rurales, lo cual vino a ampliar la membresía de la iglesia."[839]

Aunque en esta cita se habla de manifestaciones de simpatía de vecinos conservadores, las capturas y la creciente persecución de la ILS provocaron "[...] la salida de sectores conservadores que dejaron de asistir a los cultos"[840], es decir, la iglesia continuaba perdiendo su membresía de la clase media.

En el extranjero, por el contrario, y en especial en la comunidad luterana mundial y en otras iglesias y federaciones de iglesias, creció el interés por la ILS y por la situación política y social en El Salvador. Ya en 1982, una delegación del *Diakonisches Werk der EKD* (Obra Diacónica de la Iglesia Evangélica en Alemania) liderada por su presidente Theodor Schober había visitado Centro América, sosteniendo entre otras cosas conversaciones con Medardo Gómez en las cuales se acordó el apoyo concreto a proyectos de la ILS, lo que a su vez provocó una controversia en Alemania sobre el apoyo a iglesias y organizaciones que mantenían contactos con la guerrilla.[841] Desde el año 1983 y en repetidas ocasiones, delegaciones del CMI, del CLAI y de otras organizaciones ecuménicas visitaron el país, para hacerse una idea de la situación de la ILS y de otras iglesias perseguidas y para mostrar su solidaridad con ellas.[842] La Iglesia Unida de Cristo *(United Church of Christ)*, y los Discípulos de Cristo *(Disciples of Christ)* de los EE.UU., al igual que la Iglesia Luterana Americana *(American Lutheran Church)* enviaron personal de sus iglesias para apoyar el trabajo tanto de la ILS como de otras iglesias y organizaciones de iglesia.

En setiembre/octubre de 1983, una delegación internacional visitó por encargo de la FLM a la ILS y a otras iglesias en las regiones de conflicto de Centro América, "para realizar una estimación de las necesidades del área, en especial de las iglesias locales, y para informar y dar recomendaciones para posibles acciones por

---

839 *Gómez/Ibarra/Rodríguez/Pineda, 1993, p. 15. Cursiva en el original. El término 'obispo' en la cita se refiere a Medardo Gómez, aunque al momento de la captura de Gómez (1983) aún no se había implementado el obispado en la ILS.*

840 *Pineda/Dubon, 1997, p. 37.*

841 *Cuando Schober volvió de este viaje a Alemania, el* Frankfurter Allgemeine Zeitung *publicó su cita que la ayuda de la* Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst *(Grupo de Trabajo Servicio de Desarrollo de las Iglesias) iba a "concentrarse en el futuro en las regiones políticamente liberadas por la guerrilla". Held, 27.08.1982, p. 10. En una carta al director, Schober rechazó esta cita como incorrecta, "Tal como no lo hicimos en el pasado, así tampoco orientaremos en el futuro nuestras ayudas según el tinte político, sea de derecha o de izquierda, de los respectivos gobernantes, sino solamente según las necesidades de la gente sufrida." Cita original en alemán, en Schober, 02.09.1982, p. 9. Werner Rostan, secretario para América Latina en* Pan para el Mundo/Obra Diacónica Stuttgart, *confirmó al autor que* Pan para el Mundo *sabía, si bien no en todos sus detalles, de la cercanía de algunos miembros de la ILS con el* Partido Comunista Salvadoreño *(PCS) durante la guerra. Pan para el Mundo avalaba que materiales de ayuda financiados por ellos fueran distribuidos a través del* Socorro Luterano *o de DIACONIA incluso a familiares necesitados de guerrilleros. Si ellos después hacían llegar estos materiales a la guerrilla, no podía responsabilizarse a Pan para el Mundo. Véase conversación 3. Véase también las acusaciones del entonces Secretario General de la CDU (Unión Demócrata Cristiana), Heiner Geißler, contra el* Evangelisches Missionswerk *(Obra de Misión Evangélica), el* Diakonisches Werk der EKD *y el CMI por su "inclinación unilateral en pro de la guerrilla de izquierda", las que fueron publicadas entre otras en la* Frankfurter Rundschau. *"Geißler juzga a las organizaciones evangélicas. Secretario General acusa a la Obra de Misión, la Obra Diacónica y al Consejo Mundial de Iglesias de apoyar a la guerrilla en El Salvador", 24.03.1981, p. 1.*

842 *Véase World Council of Churches, 03.-15.12.1987.*

parte del Departamento de Servicio Mundial, iglesias miembros y agencias relacionadas."[843] La recomendación de la comisión de responder a la solicitud de la ILS de una presencia continuada de la FLM en El Salvador, fue aceptada e implementada el mismo año mediante el envío de la primera representante del *Servicio Mundial de la FLM,* la estadounidense Mary Solberg.[844] La tarea de la oficina de la FLM y de los demás cooperantes internacionales consistía en apoyar el trabajo social de la iglesia y coordinar sus contactos con socios e iglesias internacionales. Por otro lado, con su presencia en El Salvador se quiso dar una señal de solidaridad y de protección a la ILS.[845] Como un paso más en el acercamiento a la comunidad global, la ILS solicitó en 1984 la membresía en la FLM, la que le fue concedida en 1986.[846]

También en el área juvenil se establecieron nuevos contactos. Cuando en julio de 1985 la ILS organizó el primer encuentro nacional de jóvenes luteranos, participó un cooperador de la *Juventud Evangélica de Baviera*, el señor Emmanuel Zerger.[847] A partir de esta participación surgió una intensa relación de hermanamiento entre el grupo de jóvenes de la congregación *La Resurrección* en San Salvador y el decanato de la juventud en Munich, al igual que desde 1992 entre la ILS y el Decanato Evangélico-Luterano de Munich.[848]

8.2.2 Recrudecimiento de la represión: asesinato, secuestro, violencia y difamación

Ya en 1984 se vio con brutal claridad que ni la solidaridad internacional ni la presencia de la FLM y de otras iglesias solidarias aseguraban una protección absoluta para los colaboradores y pastores de la ILS. El 21 de noviembre de 1984, el pastor David Fernández, quien trabajaba en San Miguel, fue secuestrado, torturado y asesinado. Aunque la presión internacional entre otros de la LC-MS y la FLM permitió dar con los responsables, los cuales fueron detenidos y juzgados comprobándoseles sus relaciones con los militares salvadoreños, las irrefutables pruebas no tuvieron consecuencias para los autores intelectuales en las Fuerzas Armadas.[849]

Las represalias tampoco cesaron el año siguiente. En octubre de 1985, Santiago Rodríguez (hijo), director del departamento agrícola del *Socorro Luterano* y coordinador de la juventud luterana de la ILS, fue secuestrado y torturado por su trabajo presuntamente subversivo con campesinos y obreros rurales, y fue liberado solo gracias a intervenciones ecuménicas internacionales.[850]

---

843 *Rodríguez, 07.11.1983. Entre la delegación se encontraban entre otros, Christian Krause de Alemania, Philip Anderson de los EE.UU. y el obispo sueco úke Kastlund.*

844 *Representantes del* Servicio Mundial de la FLM *en El Salvador que sucedieron a Mary Solberg fueron Philip Anderson, Kirsten Helin, Tapio Leskinen y Rudelmar Bueno da Faría.*

845 *Mary Solberg, quien como ciudadana estadounidense debía hacer valer sus contactos en el gobierno salvadoreño protegido por los EE.UU. a favor de la ILS, vivió durante un tiempo en la casa de Medardo Gómez, para protegerlo de asaltos.*

846 *Véase Acta-SLS 40, 31.01.1984 (sin número de página); carta del Secretario Adjunto de la FLM, Anza A. Lema, a Medardo Gómez, del 25.07.1986 (Lema, 25.07.1986).*

847 *Véase Primer Encuentro Nacional de Jóvenes Luteranos Salvadoreños, 07.1985.*

848 *Además, desde 1995 la ILS a través de la* Comunidad de Iglesias Luteranas en Centro América *(CILCA), mantiene una relación a nivel nacional con la* Iglesia Evangélica Luterana en Baviera.

849 *Véase Gómez/Ibarra/Rodríguez/Pineda, 1993, p. 14; entrevista 4, p. 14s; Pequeña Biografía de el Rdo. David Ernesto Fernández Espino, sin año. Véase también el relato sobre el secuestro y el asesinato de David Fernández en el anexo 3.1.*

850 *Véase entrevista 15, p. 9ss.*

Los métodos de represión fueron cada vez más sistemáticos. Aparte de detener e intimidar a los colaboradores de la iglesia se interceptaron teléfonos y se organizaron campañas públicas contra la iglesia. En 1986, dos antiguas colaboradoras de DIACONIA aparecieron en la televisión salvadoreña afirmando entre otras cosas que tanto el arzobispado católico con el conocimiento del arzobispo Arturo Rivera Damas, como la ILS con su obra diacónica *Socorro Luterano* bajo la dirección de Medardo Gómez y Cecilia Alfaro, y otras iglesias y organizaciones miembros de DIACONIA tendrían estrechas relaciones con el FMLN y lo estarían apoyando económicamente.[851] Al final el gobierno salvadoreño tuvo que admitir que ni los presuntos testigos ni las instancias estatales que llevaron la investigación podían probar estas acusaciones[852], pero a partir de entonces las personas, iglesias y organizaciones acusadas tuvieron la reputación de subversivos, lo que constituía un peligro mortal en aquel tiempo de los Escuadrones de la Muerte.

Con respecto a estas acusaciones, la ILS admitió una vez terminada la guerra una colaboración con la guerrilla, que sin embargo se habría limitado a acciones humanitarias.[853] En opinión de la ILS, una efectiva ayuda a la población civil en las áreas de conflicto no habría sido posible sin esta cooperación, la cual la iglesia solía tener también con instancias estatales y militares. También es cierto que colaboradores aislados de la iglesia tuvieron contactos con grupos de oposición o bien eran miembros de ellos, pero nunca lo hicieron como representantes de la iglesia sino a título personal.[854] Es necesario mencionar que en aquella época caracterizada por la polarización, en todas las organizaciones e iglesias hubo puntualmente personas que en secreto eran miembros de diversos partidos. Pero no es pertinente deducir de este hecho relaciones de las respectivas organizaciones con la guerrilla.[855]

Las acusaciones en contra de DIACONIA motivaron al CMI a enviar una comisión a Centro América, a la cual perteneció entre otros el pastor Ullrich Epperlein, quien fue comisionado por Pan para Mundo y por la EKD. Como pastor de la congregación alemana en el extranjero en Costa Rica, Epperlein también tuvo a su cargo la *Evangelisch-Lutherische Kirchengemeinde* (Congregación evangélica-luterana) de habla alemana en El Salvador. Cuando Epperlein firmó una declaración pública de solidaridad en apoyo

---

851 *Véase Subversiva revela la Labor de Arzobispado, 31.05.1986, p. 4.*

852 *Esto se confirma entre otros con una carta que el Ministro salvadoreño de Defensa y Orden Pública, General Carlos Eugenio Vides Casanova, escribió al Secretario General de la FLM, Gunnar Stalsett, el 23 de julio de 1986. En su carta, Vides comenta de la siguiente manera las afirmaciones de las mujeres, que la ILS habría colaborado con organizaciones de la guerrilla, "Como saben de qué manera las organizaciones humanitarias son manipuladas por elementos subversivos que las han infiltrado, estas damas pidieron hacer público este hecho, para informar a la gente en El Salvador y a las agencias donadoras extranjeras sobre estas manipulaciones y cómo los fondos que llegan de agencias humanitarias extranjeras son abusados por sus socios en El Salvador. [...] Está claro para nuestras Fuerzas Armadas – tal como se lo hemos dicho a Usted – que las declaraciones de estas tres ex militantes del FARN-RN no se dirigen contra una institución en particular y menos aún contra las diferentes iglesias en el país." Vides, 23.07.1986.*

853 *Véase entre otros Gómez/Ibarra/Rodríguez/Pineda, 1993, p. 11; Gómez, 12.06.1992. Véase también Pineda/Dubon, 1997, p. 72.*

854 *Dado que en El Salvador la situación sigue siendo muy polarizada, las personas en cuestión pidieron al autor no mencionar nombres en este lugar. Preguntando explícitamente por esta información se confirma, sin embargo, que algunos colaboradores de la iglesia eran simpatizantes y miembros de grupos de oposición y de la guerrilla. Contactos existieron sobre todo con el* Partido Comunista Salvadoreño *(PCS).*

855 *También un polémico artículo del instituto estadounidense ultraconservador* Institute on Religion and Democracy, *analiza la pregunta si organizaciones de la iglesia colaboraron con la guerrilla y llega a la conclusión que "ninguna de las investigaciones de propiedades religiosas había aportado evidencias de participación en la violencia." Wisdom, 1990, p. 21.*

a DIACONIA, que esta delegación ecuménica hizo publicar en el diario salvadoreño *El Mundo*[856], y cuando habló en entrevistas a diarios en Alemania de un "ataque generalizado a las iglesias"[857] en El Salvador, la congregación de habla alemana en El Salvador le retiró su confianza. Frente al presidente de la *Oficina de Asuntos Exteriores de la EKD*, Heinz Joachim Held, los responsables justificaron su decisión diciendo que Epperlein había tomado "partido unilateral contra el gobierno y sus órganos" y que había puesto "la congregación bajo sospecha y en peligro"[858]. Como prueba de la situación amenazante para la congregación mencionaron tiros de bala que desconocidos habían efectuado sobre la casa del presidente de la congregación en octubre de 1986, que hasta ese momento había mantenido el contacto con la ILS y que de esa manera recibió clara advertencia para cesar los contactos. Aunque tanto la EKD como Held, que además visitó América Central en su calidad de Moderador del Comité Central del CMI, apoyaron a Epperlein y mantuvieron su solidaridad con la ILS y con DIACONIA[859], las siempre débiles relaciones[860] entre la *Congregación Evangélica-Luterana* de habla alemana y la ILS, se rompieron por completo.

Si por un lado se observó el creciente aislamiento de la ILS en el ámbito nacional debido a la campaña de difamación, se produjo por otro lado un movimiento de solidaridad internacional cada vez mayor. No obstante, los ataques contra la ILS se acentuaron aún más. En la noche del 28 de diciembre de 1988, sujetos armados ingresaron a los inmuebles de la congregación *La Resurrección* en San Salvador, registraron las oficinas y colocaron una bomba que destruyó completamente varias habitaciones.[861] Solo dos semanas más tarde, desconocidos lanzaron una granada de mano contra habitantes de un repoblamiento de la ILS en Panchimilama, departamento de La Paz, matando a un hombre e hiriendo de gravedad a varias otras personas. Estos atentados al igual que las constantes amenazas de muerte contra Medardo Gómez y otros colaboradores de la ILS desencadenaron una ola masiva de solidaridad internacional. Por ejemplo, en enero de 1989 en el diario salvadoreño *El Mundo* se publicó una "Manifestación de solidaridad"[862] con Gómez y la ILS, que llevaba las firmas de 93 representantes de direcciones de iglesias alemanas, facultades de teología y de grupos eclesiales de solidaridad, en parte personas de mucha notabilidad.

---

856 *Véase La solidaridad no tiene fronteras. Declaración de una delegación internacional ecuménica, 01.07.1986, p. 9.*

857 *Citado de una entrevista con el diario alemán* Die Welt. *Brot für die Weltrevolution?, 04.08.1986, p. 26.*

858 *Citas del informe de viaje de Held. Held, 07.1987a, p. 8.*

859 *Véase Held, 07.1987b. Véase también el documento "Ökumenische Mitverantwortung für Mittelamerika" de 1988, elaborado por el KA-EKD y reconocido positivamente por el Consejo de la EKD. Evangelische Kirche in Deutschland, 1988. En ello, la EKD reconoce su corresponsabilidad, entre otros, con respecto a la ILS.*

860 *Véase para ello también arriba cap. 4.6.*

861 *Véase Atentado contra la Iglesia Luterana, 29.12.1988, p. 1, 3, 25; Bomba semi-destruye una Iglesia Luterana. 1 Herido, 29.12.1988, p. 2, 50.*

862 *Manifestación de solidaridad de miembros de la Iglesia Unida del Pueblo Alemán con el obispo Medardo Gómez, nuestro hermano luterano salvadoreño y nuestras hermanas y hermanos en El Salvador, 28.01.1989, p. 27.*

8.2.3 La ofensiva del FMLN de 1989: Punto culminante de la represión y de la solidaridad

Cuando el FMLN emprendió en octubre/noviembre una última gran ofensiva contra la capital San Salvador, los militares se aprovecharon del caos generalizado para liquidar a supuestos miembros de organizaciones subversivas y a la élite intelectual de la oposición. Junto a los seis jesuitas de la UCA asesinados, también miembros de otras iglesias fueron perseguidos y asesinados. Una unidad militar vino a buscar a la congregación *La Resurrección,* a Medardo Gómez, quien logró refugiarse a tiempo en la embajada de la República Federal de Alemania.[863] Algunos días más tarde, fue acompañado por el embajador al aeropuerto, donde tomó un avión que lo llevaría a un exilio de varios meses en México y Guatemala. Al igual que Gómez, también Cecilia Alfaro, que como directora del *Socorro Luterano* corría especial peligro, y otros funcionarios de la iglesia y de la obra diacónica pudieron salir clandestinamente del país.[864]

No obstante, tanto en la congregación *La Resurrección* de la capital como en otras congregaciones del país los militares lograron detener e interrogar a varios colaboradores y visitantes nacionales como extranjeros. Solamente a causa de las intervenciones de las respectivas embajadas, los extranjeros fueron liberados, pero tuvieron que abandonar el país en forma inmediata.[865] Los salvadoreños, en cambio, estuvieron a la merced absoluta de los militares y del aparato estatal.

El pastor alemán Tobias Müller-Monning, quien perteneció al grupo de los colaboradores extranjeros de la ILS que fueron expulsados del país, resume de la siguiente forma las experiencias de los miembros de la congregación de entonces, de las cuales ellos hablaron en una reunión en marzo de 1990 en Guatemala:

"Todas las congregaciones sin excepción habían sufrido la represión directa. Entre los miembros reinaba un enorme temor de ni siquiera acercarse a la iglesia. Las acusaciones de esconder armas, de apoyar a la guerrilla con alimentos, de esconder a heridos etc., todo esto llevó a que la vida de la iglesia estuviera paralizada por un tiempo. Bajo el estado de excepción en El Salvador no estaba permitido celebrar cultos. A los fieles que vinieron al culto en San Miguel – a cada uno de los que entraron en el templo!- los militares simularon pasarles sus bayonetas por el cuello (sic!), y hubo amenazas masivas similares en la mayoría de las congregaciones. Además el hecho que casi todos los funcionarios y colaboradores remunerados del Socorro Luterano y de la dirección de la iglesia tuvieran que salir del país, causó mucha incertidumbre. [...] A pesar de toda la represión, las congregaciones lograron mantener en pie su práctica eclesial. Algunas congregaciones incluso registraron un proceso de crecimiento en los meses de enero y febrero de 1990."[866]

También en estos tiempos difíciles, las iglesias amigas y los grupos internacionales de solidaridad reaccionaron rápidamente. Se escribieron cartas a las instituciones salvadoreñas y al presidente Alfredo Cristiani, se publicaron mensajes de solidaridad en los diarios, se apoyó a miembros de la iglesia que se habían refugiado y se les invitó a eventos de información en los EE.UU. y en Europa. Además, apenas fue nuevamente posible, se volvieron a hacer visitas de solidaridad, bajo cuya protección también Medardo

---

[863] *Véase Gómez, 10.01.1990.*

[864] *Véase entrevista 10.*

[865] *Véase entrevista 7, p. 5s.*

[866] *Original en alemán, en: Müller-Monning, 1993, p. 16.*

Gómez, pudo volver a su país natal.[867] Si bien es cierto que en las postrimerías de aquel año 1989 el interés principal del mundo no estaba enfocado en Centro América, sino en Berlín y en la caída del muro, lo que brevemente dificultó el trabajo de información pública de los grupos de solidaridad, se veía que tanto el colapso de los países socialistas como el fin de la guerra fría también aportaron en el mediano plazo al fin de la guerra civil en El Salvador.[868]

En resumen, debido a las constantes persecuciones durante la guerra civil, la ILS llegó a tener nuevos amigos y socios en todo el mundo, que se interesaron en su destino y mostraron su solidaridad. La importancia de esta solidaridad internacional se refleja también en el hecho que a partir de 1988 la ILS publicó un diario propio con el título *El Heraldo Luterano*, con el cual informó nacional e internacionalmente acerca de los acontecimientos en el país y en la iglesia. Desde el año 1991 hasta 1997, incluso se editó una versión inglesa del diario bajo el título *The Lutheran Herald* destinado a las hermandades y relaciones internacionales de la iglesia. También en el ámbito congregacional los contactos internacionales durante la guerra civil tuvieron efectos a largo plazo. Así lo demuestra una lista de todas las congregaciones hermanas de la ILS, donde 35 congregaciones salvadoreñas encuentran a 67 congregaciones hermanas en el extranjero, sobre todo en los EE.UU. y en Alemania.[869]

8.3 Los pastores laicos

La constante presión sobre la iglesia y sus colaboradores llevó a que muchos miembros salieran del país. También el pastor Miguel Fernández, de Ahuachapán, se exilió por esta razón en 1983 en México y en enero de 1985, el pastor Ciro Mejía abandonó su congregación en Santa Ana, para aceptar el llamado de una congregación de la LC-MS en los EE.UU. A consecuencia, los dos pastores restantes, Medardo Gómez en San Salvador y Mauro Recinos en Pasaquina se hallaron ante la pregunta y el desafío de garantizar en el futuro el trabajo pastoral en las congregaciones existentes.

La escasez de pastores tuvo un efecto especialmente grave en los primeros años de la década de los ochenta, porque en este tiempo la ILS por sus muchos programas sociales tuvo que enfrentar una gran carga de trabajo diacónico y de contactos internacionales, y porque las congregaciones habían crecido por la integración de refugiados, o bien se habían fundado incluso nuevas congregaciones. El fortalecimiento del saceReverendocio laico apuntaba a remediar esta situación.

La participación de laicos en el trabajo congregacional se remonta al primer tiempo de la misión bajo la dirección de Robert Gussick, quien a diferencia de la práctica de los demás misioneros de la LC-MS había impulsado un fortalecimiento de los líderes congregacionales locales.[870] También en El Salvador miembros de las congregaciones recibieron el encargo para asumir tareas de catequismo y de liturgia en las congregaciones, bajo la supervisión y el acompañamiento de los pastores.[871] Pero la escasez de pastores y el crecimiento de la iglesia y de las congregaciones hicieron necesario que se reclutara a todavía más líderes congregacionales y que se les diera una mayor responsabilidad.

---

867 *No se pueden mencionar en este lugar a todas y cada una de las acciones de las iglesias, organizaciones y grupos. Las organizaciones más activas entonces fueron la* Ökumenisches Büro für Frieden und Gerechtigkeit *(Oficina Ecuménica para Paz y Justicia) en Munich, Alemania, y la* Christliche Initiative Romero *(Iniciativa Cristiana Romero) en Münster, Alemania, que informaron sin cesar sobre la situación de las iglesias e iniciaron innumerables acciones de solidaridad.*

868 *Véase cap. 1.2.3.2.*

869 *Véase Sínodo Luterano Salvadoreño, 2001.*

870 *Véase cap. 3.2.1.*

871 *Véase cap. 7.4.2.*

Desde el año 1982 en adelante se encuentra en las actas oficiales de la ILS el título "pastores laicos"[872] para referirse a estos colaboradores, término que ya fue empleado en los años cincuenta[873], pero que sin embargo nunca fue definido con exactitud. Más tarde se impuso el término "pastores diáconos".[874] En la práctica, estos pastores laicos recibieron el encargo de oficiar todas las actividades pastorales en las congregaciones, lo que hicieron bajo la "supervisión"[875] de los pastores ordenados, una vez que se hubieran calificado por medio de cursos de perfeccionamiento. Dado que solo quedaban dos pastores ordenados en el país, inicialmente la supervisión y el perfeccionamiento sostenidos fueron posibles solamente en forma parcial, con el resultado que los pastores laicos trabajaron de forma muy autónoma. Además, en un breve acto litúrgico, el cual sin embargo no era equivalente a la ordenación, los pastores laicos recibieron el encargo de administrar la Santa Cena en sus congregaciones.[876] Más allá de esta autorización para el trabajo congregacional autónomo, el cargo recibió una valorización adicional por el pago de una compensación de gastos.

Los primeros siete pastores laicos provenían casi sin excepción de la clase baja. Había entre ellos un obrero rural, un peluquero, un fotógrafo, un artesano, un vendedor de obras religiosas, un estudiante y un académico, razón por la cual contaban con escasos ingresos económicos.[877] Algunos de ellos no tuvieron una relación con una congregación luterana que antecediera su integración como pastores laicos en la ILS, pero sí estuvieron relacionados con congregaciones de la *Misión Centroamericana, Iglesia Bautista, Iglesia Reformada, Iglesia de Dios* y de la iglesia católica.

Eliseo Rodríguez, por ejemplo, de niño fue miembro de la iglesia católica, y luego, ya adolescente, de la Misión Centroamericana. Más tarde asistió a diferentes seminarios teológicos y trabajó como predicador de la *Asociación Bautista de El Salvador* (ABES), donde también tuvo contactos con iglesias pentecostales. Al final, trabajó para la *Iglesia Reformada*.[878] Cuando esta iglesia se retiró de El Salvador debido a la guerra y a disputas internas[879], fue invitado por Gómez a trabajar como pastor laico para la ILS debido a su experiencia pastoral. Rodríguez aceptó esta propuesta. Junto a los demás pastores laicos participó en cursos sobre la doctrina luterana y Gómez le confió la dirección de varias congregaciones y estaciones misioneras.

Contrario a Eliseo Rodríguez, el pastor laico Santiago Rodríguez (padre) ya fue miembro activo de la ILS desde principios de los años setenta en la congregación Apopa al norte de San Salvador.[880] No contaba, sin embargo, con una formación teológica o con experiencia pastoral. Su profesión era artesano y electricista. Estos conocimientos profesionales los aportó entre otros en la construcción de las instalaciones en el refugio *Fe y Esperanza* y como colaborador del *Socorro Luterano*. Tanto su larga trayectoria en la ILS como los perfeccionamientos teológicos ofrecidos por Gómez despertaron en él el deseo de trabajar también como pastor laico.

---

872 *Acta-SLS 37, 09.02.1982, p. 226ss.*
873 *Véase cap. 4.2.*
874 *Véase cap. 8.2.4.*
875 *Acta-SLS 37, 09.02.1982, p. 226ss.*
876 *Véase Gómez/Ibarra/Rodríguez/Pineda, 1993, p. 22; entrevista 1, p. 3.*
877 *Los primeros pastores laicos fueron, Humberto Jurado, Eliseo Rodríguez, Santiago Rodríguez, Antonio Lorenzana, Crisanto Castañeda, Mauricio Fallas y Edgar Nuñez. Véase para ello y para lo siguiente Pineda/ Dubon, 1997, p. 67ss.*
878 *Véase entrevista 1, p. 1ss; Rodríguez, 22.07.1994, p. 26ss.*
879 *Véase cap. 1.2.2.6.*
880 *Véase cap. 7.4.2. Véase también Rodríguez, 05.12.1994; entrevista 16, p. 1ss.*

En cuanto a la orientación política de los pastores laicos y a su motivación de trabajar para la ILS, Pineda y Dubon escriben:

"Existían pastores con claras posiciones conservadoras. Al final prevaleció la actitud mayoritaria que se orientaba hacia una mentalidad opositora al régimen político de esa época conducido por la Democracia Cristiana; lo cual permitió estrechar vínculos con el movimiento popular, situación ante la cual los pastores conservadores tuvieron que 'manejarse', o sea acomodarse.
[...]
Entre las motivaciones principales que se detectan por medio de entrevistas para asumir un compromiso pastoral sobresale la vinculada a aspectos económicos que incluyen la seguridad salarial. Esto es así debido a la procedencia social y la situación de guerra que vive el país en esos momentos, que provocó altos niveles de desempleo, y por tanto la necesidad de garantizar el sostenimiento diario. Debe de comprenderse que algunos de esta primera generación venían de iglesias en las cuales era la congregación misma la que pagaba su salario, lo cual generaba una situación de incertidumbre y motivó un sistema de pago centralizado en el Sínodo, que garantizaba la seguridad de un salario mensual y por ende un empleo estable. Por lo tanto, el compromiso de los pastores se establece con la iglesia central y no con la comunidad en la que sirve.

Otra motivación que se aduce entre los pastores populares es el compromiso de la iglesia con los pobres, el carisma del reverendo Medardo Gómez, y en último término la doctrina luterana."[881] El aumento de los medios económicos que la iglesia recibía para su trabajo desde principios de los años ochenta de parte de organizaciones e iglesias internacionales le daban la posibilidad de emplear a los pastores laicos y de pagarles un salario para su trabajo. La consecuencia de este sistema fue, sin embargo, que los pastores laicos estaban ligados estrechamente a la congregación *La Resurrección* y a Medardo Gómez, quien principalmente coordinaba los contactos internacionales en su calidad de pastor de la congregación capitalina, director general del *Socorro Luterano* y presidente de la ILS.[882] La posición destacada de Gómez al interior de la ILS queda así una vez más subrayada.

El llamado a pastores laicos se hizo en una época de aflicción, cuando la ILS sufría la escasez de pastores ordenados. En tal situación, no prevalecieron las reflexiones teológicas sobre el llamado y el encargo para el ministerio y sobre el rol de los laicos en la iglesia; fueron recuperadas por Gómez recién más tarde, cuando en su *Teología de la Vida,* se refirió a la doctrina luterana del S*aceReverendocio Universal de todos los creyentes*.[883] Asimismo, solo después de la introducción del obispado en el año 1986 fue desarrollada una comprensión diferenciada del ministerio por parte de Gómez y la ILS.[884] En resumen, la introducción del ministerio laico aseguró durante muchos años el trabajo efectivo con las congregaciones luteranas. Las experiencias positivas de la ILS con los pastores laicos, que provenían de la población marginalizada y que predicaron el Evangelio a aquella misma población, hacen recordar las reflexiones de Robert Gussick, que ya en 1955 había llegado a la conclusión que en Centro América, los colaboradores laicos en el trabajo misionero trabajan muchas veces de manera "más efectiva" que los misioneros con formación académica.[885]

---

881 *Pineda/Dubon, 1997, p. 68-70. El término "pastores populares" para los pastores laicos, empleado en Pineda/Dubon, no aparece en las actas de la ILS, pero describe de manera precisa tanto la proveniencia como la posición de ellos.*

882 *Con una decisión del Sínodo de la ILS del 31.03.1983, Gómez fue autorizado para realizar transacciones financieras en forma independiente y sin consulta previa con el sínodo o su comisión administrativa. Véase Acta-SLS 38, 31.01.1982, p. 231s.*

883 *Véase cap. 9.3.2.4.*

884 *Véase cap. 8.5.4.*

885 *Véase cap. 3.2.3. Este diagnóstico coincide con las experiencias de las* Asambleas de Dios *en El Salvador, cuyo rápido crecimiento fue relacionado entre otras cosas con el empleo sobreproporcional de un clero nacional sin formación académica. Véase cap. 1.2.2.4.*

8.4 Crisis de la sociedad y crecimiento de la iglesia

En los años de la guerra civil nacieron muchas nuevas congregaciones en la ILS, cuya fundación se origina tanto en el trabajo socio-diacónico del *Socorro Luterano* como en la actividad social y misionera de los pastores laicos y ordenados. La mayor parte de los nuevos miembros eran refugiados que a causa de la guerra civil fueron desterrados de sus poblaciones de origen y que con el acompañamiento de la ILS y del *Socorro Luterano* o bien fueron repoblados en nuevos lugares, casi siempre cerca de la capital, o bien repatriados después de un tiempo de exilio en sus comunidades de origen ubicadas en las regiones de conflicto. A ellos se sumaron personas de áreas marginales y víctimas del terremoto de 1986, que habían encontrado apoyo en la ILS.

A continuación se presenta el desarrollo de las congregaciones más importantes en tres regiones diferentes del país.[886] Con respecto a los censos oficiales de la ILS de 1985 y 1990[887], se debe tomar en cuenta que no diferencian entre miembros activos de las congregaciones y personas que recibieron apoyo del *Socorro Luterano* o bien, de las congregaciones mediante programas sociales. Pero ayudándose de datos comparativos, se pueden corregir los datos de la estadística de 1985 y calcular valores aproximados.[888] En cuanto a la estadística de 1990, la comparación con datos adicionales lleva al resultado que aprox. el 15% de las personas registradas en esta estadística eran miembros activos de la iglesia[889]. El 85% restante, agrupa a receptores de ayuda, estuvo estrechamente relacionado con la iglesia y con el *Socorro Luterano*, pero no participó activamente en la vida de las congregaciones y tampoco se definía como luterano.[890] No obstante, por su afecto por la iglesia estas personas participaron puntualmente en las celebraciones de las grandes festividades del santoral ofrecidas por la ILS.[891]

La región central

Medardo Gómez y sus colaboradores hicieron sus primeras experiencias en el acompañamiento de refugiados en el campamento *Fe y Esperanza* en las cercanías de la capital, donde habían comenzado ya temprano a preocuparse pastoral y espiritualmente de los refugiados. Cecilia Alfaro, que después de la salida del país de Victoria Cortéz asumió la dirección del *Socorro Luterano*, recuerda los inicios del trabajo pastoral en el campamento:

---

886 *Una lista exhaustiva de todas las congregaciones de la ILS se encuentra en el anexo 1.8.*

887 *Véase Sínodo Luterano Salvadoreño, 1985; Sínodo Luterano Salvadoreño, 1990.*

888 *En una evaluación de congregaciones del año 1987, algunos pastores aportaron datos sobre el tamaño de sus congregaciones. Véase Sínodo Luterano Salvadoreño, 1987. En algunos casos, estos datos apoyan aquellos de las estadística oficial de 1985. Véase Sínodo Luterano Salvadoreño, 1985. En otros casos, los pastores ofrecen índices de membresía netamente inferiores a la estadística oficial. Esta discrepancia se explica por el hecho que en la estadística oficial de 1985 se registraron tanto los miembros de la congregación como los beneficiados por los programas sociales, mientras que los pastores solo dan el número de miembros activos de sus congregaciones. En el caso donde ambos datos coinciden, no hubo trabajo social que favoreciera a personas externas de la congregación.*

889 *Carlos Nájera en su informe sobre las congregaciones en el occidente de El Salvador presenta exactamente los mismos índices que la estadística oficial de 1990. Véase Nájera, 1999, p. 8; Sínodo Luterano Salvadoreño, 1990. Nájera sin embargo diferencia entre "miembros activos" y "familias que son abastecidas por los programas". Nájera, 1999, p. 8. El porcentaje del segundo grupo es entonces seis veces mayor que aquel de los miembros activos. El mismo cuadro se presenta en la investigación de una estadística de membresía congregacional en la región central del país. Véase Iglesia Luterana "La Resurrección", 1990.*

890 *Fue el objetivo declarado de la ILS, no hacer proselitismo con el trabajo social de la iglesia, sino ayudar a todas las personas en situación difícil, independientemente de sus convicciones religiosas. Véase Gómez, 12.06.1992, p. 137s.*

891 *Véase para lo siguiente también los datos en el anexo 1.2; anexo 1.7; anexo 1.8.*

"Bueno, se recibió a la gente, se les dijo, que éramos una iglesia luterana pero que respetábamos sus creencias, sobre todo había una zona donde tenían una tradición católica muy fuerte que es la zona de San Vicente. Pero en el camino, de las primeras cosas que hicimos fue pedirles, por supuesto su parecer que pensaban y ya había una armonía entre aquel equipo grande voluntario y aquel equipo que había llegado, hubo una empatía muy buena entonces la gente misma dijo que estaban de acueReverendo y que querían que se bautizara a los niños. Y les dijimos pero es la iglesia luterana y les dijimos van a tener que aprender qué es la iglesia luterana, porque sus hijos si se los bautizamos van a ser luteranos, porque están en esta iglesia aunque, fundamentalmente en el bautismo son cristianos. Pero la gente se entusiasmó y comenzamos y allí es donde yo digo que me sentí muy bien utilizada, me sentí importante porque con poco tiempo de la doctrina empezamos a dar clases bíblicas allá con los niños, jovencitos (...) Más tarde se tomó la decisión de establecer una iglesia pero más que todo una iglesia física, un lugar donde pudiéramos hacer las oraciones. Pero el Señor sabía que allí tenía su iglesia y mucha gente pidió conocer de la doctrina y pidió ser confirmada."[892]

Una dinámica muy parecida se desarrolló en la parte oriental de San Salvador, en el barrio marginal de San Martín, donde desde 1982 pobladores de las áreas rurales de los departamentos de San Vicente, Usulután, Cabañas y Chalatenango habían buscado refugio de las batallas entre los partidos de la guerra civil.[893] Se produjeron intensos contactos entre los refugiados y los colaboradores del *Socorro Luterano*, porque esta institución los apoyaba regularmente con alimentos y otros materiales y porque la estación móvil de salud de la iglesia garantizaba la atención médica. Varios pastores laicos, entre ellos Eliseo Rodríguez, Santiago Rodríguez (padre), Antonio Lorenzana y Enrique Anaya participaron en las acciones humanitarias del *Socorro Luterano,* y después de algún tiempo los refugiados les pidieron también celebrar cultos. En 1985 los pobladores fundaron la congregación luterana *Los Olivos.* Su primer pastor fue Eliseo Rodríguez, quien también se ocupaba de un grupo de refugiados en la cercana comunidad de Jardines de la Hacienda.

Eliseo Rodríguez también levantó una nueva congregación en Santa Tecla, un suburbio en el occidente de la capital. Los primeros miembros de esta congregación provenían originalmente de la *Iglesia Reformada,* los cuales después de la partida de los misioneros estadounidenses buscaron sumarse a otra iglesia surgida de la reforma. Por medio de Eliseo Rodríguez conocieron a la ILS y se afiliaron a ella.[894] Otra congregación más que antes había sido reformada y que en 1986 fue integrada a la ILS, fue la congregación *Pan de Vida* en Jayaque, departamento de La Libertad.[895]

El pastor laico más activo en aquel tiempo fue Santiago Rodríguez (padre), quien junto a Gómez dirigía ya desde inicios de los años setenta la congregación en Apopa, y que participó desde el comienzo en la organización de *Fe y Esperanza* y del *Socorro Luterano*. Por las acciones humanitarias del *Socorro Luterano* en las áreas rurales, Rodríguez estuvo en contacto con la gente que allí vivía y muchas veces fue invitado a iniciar también un trabajo pastoral. Sobre su trabajo en estas congregaciones, que todas se encontraban a poca distancia de la capital en los departamentos de San Salvador y La Libertad y a las cuales visitaba desde 1983, Rodríguez escribe:

---

892 *Entrevista 10, p. 5s.*

893 *Véase para ello Aparicio, 2002; El Heraldo Luterano, 12.1993, p. 5; entrevista 1, p. 5ss; entrevista 14, p. 4s.*

894 *Véase El Heraldo Luterano, 02.1993, p. 3; entrevista 1, p. 3.*

895 *Véase Carrillo, 2001; entrevista 13. Véase también el informe sobre la formación de la congregación en Jayaque en el anexo 3.2.*

"En ese mismo año (1983), en el mes de octubre para ser más preciso, en las primeras semanas fui invitado por un amigo que vivía en Atiocoyo, departamento de La Libertad, y fue así que conocí la comunidad de San Francisco Dos Cerros, ubicado en el Depto. de San Salvador. El mismo día llegamos a las seis de la tarde y fuimos bien recibidos por un grupo de 'Compas' y algunos directivos de la Cooperativa como Don José Posada y el promotor del Instituto de Transformación Agraria (ISTA) y Don Antonio Calles. [...]

Era un día martes que amanecí en la comunidad y después de explicar el motivo de mi llegada, me ofrecieron ayudar con el proyecto que me proponía realizar, tanto en lo religioso como en lo social.

1. Primero me entregaron una parcela para que trabajara,
2. Un solar para que hiciera mi casa,
3. Un solar para que hiciera una capilla (con fondos de la Iglesia). Empecé a preparar el plantel para construir la capilla, las tres comunidades las atendía en tres días a la semana. Lunes en San Francisco, martes en Teocoyo y miércoles en San Antonio Grande. Aquí realizaba cultos en las tres comunidades y daba clases de catecismo. El jueves salía para San Salvador, estaba en la colonia 'La Ermita' de Apopa, los tres días restantes (viernes, sábado, domingo) visitaba las comunidades de Santa Lucía, San Mauricio y el domingo por la mañana en la Resurrección (Iglesia Central) y por la tarde en la Colonia Ermita de Apopa. [...]

Además dábamos asistencia médica a las comunidades, aproximadamente a unas 200 personas de escasos recursos económicos, que vivían en ambas comunidades (San Francisco y San Antonio Grande). También promovimos la construcción de la Escuela Rural Mixta de San Antonio Grande, todo este trabajo se realizó con apoyo del Socorro Luterano Salvadoreño."[896]

En la cercanía de estas comunidades visitadas por Santiago Rodríguez se encontraba el pequeño pueblo de El Paisnal que había sido parte de la parroquia del saceReverendote católico Rutilio Grande, asesinado en 1977.[897] El pastor laico luterano José María Saravia, recuerda los inicios del trabajo de la ILS en El Paisnal en 1988, unos diez años después del asesinato de Grande:

"Cuando nosotros comenzamos el trabajo aquí en El Paisnal, no había Iglesia Católica; había católicos pero no había una iglesia porque, aunque la iglesia estaba, se mantenía cerrada, no tenían ningún tipo de doctrina, ningún tipo de celebración. Entonces en ese momento solo nosotros, empezábamos el trabajo... ... la Iglesia Católica comenzó más tarde. (...) Como había persecución después de la muerte del padre Rutilio, la gente había dejado abandonada la iglesia. La gente no quería ir a la Iglesia Católica. (...) bueno la gente... ellos estuvieron siempre entusiasmados, mantuvieron siempre el entusiasmo de seguir un trabajo como lo tenía el padre Rutilio. Siempre querían seguir un trabajo así, su doctrina, su cántico. Y eso nos ayudó a nosotros a poder más que todo fortalecernos, y nosotros le dimos seguimiento al trabajo del padre Rutilio."[898]

No solo en El Paisnal, sino también en otras congregaciones, la ILS llenó un vacío con el inicio de su trabajo pastoral, el cual la iglesia católica y las comunidades católicas de base habían dejado a causa de

896 *Rodríguez, 05.12.1994, p. 4.*
897 *El trabajo de Grande había impresionado profundamente a monseñor Oscar Romero. El asesinato de Grande motivó a monseñor Romero a hacer una opción más clara por el pueblo salvadoreño oprimido. Véase para ello arriba cap. 1.2.3.3.*
898 *Entrevista 20, p. 10. Véase para ello también entrevista 21; El Heraldo Luterano, 02.1989a, p. 8; El Heraldo Luterano, 04.1993, p. 4.*

la persecución y represión que las obligó a interrumpir su trabajo en las comunidades.[899] Más tarde, esto llevó a conflictos con la iglesia católica que acusó a la ILS de un proselitismo activo.[900]

Con todas estas actividades en la zona central del país, cuyo centro fue la congregación *La Resurrección* en San Salvador, la iglesia contó con 2.755 personas en el año 1985, y en 1990 incluso con 16.673, según las estadísticas oficiales de la ILS.[901] El número de miembros activos fue entonces de 2.500 en 1990. Comparado con los 162 miembros en 1980[902], esto significó la multiplicación de su membresía por quince en diez años. De manera sobreproporcional aumentó en estas cifras el porcentaje de personas de los sectores bajos de la población, especialmente de los refugiados, repatriados y repoblados.

La región occidental

En las dos congregaciones occidentales de Ahuachapán y Santa Ana, las cuales tuvieron que asimilar la salida de sus pastores ordenados, el trabajo pronto fue asumido completamente por pastores laicos. Durante aquel proceso, las congregaciones pasaron por desarrollos muy diferentes.

En Ahuachapán se sucedieron varios pastores laicos. Primero trabajó allí Carlos Nájera, que en los primeros años atendió la comunidad desde Santa Ana, bajo la supervisión de Ciro Mejía, después llegó Humberto Jurado y desde 1985, Enrique Anaya.[903] Ahuachapán fue la única congregación de la ILS en la cual el número de miembros bajó en la primera mitad de los años ochenta, a saber, de 180 miembros en 1980, a 50 miembros en 1985, lo que entre otras cosas ocasionó el cierre de la escuela. La razón para esta evolución se encuentra en el perfil de la congregación, que hasta 1980, se orientaba prácticamente sin excepción en la clase media urbana tradicional.

Cuando estalló la guerra civil y la ILS por sus conexiones con el movimiento popular llegó a despertar las sospechas del poder estatal, la mayoría de estos miembros se distanció de la iglesia, ya que en lo político su opción fue más bien conservadora.[904] Además, el bajo nivel de educación de los pastores laicos no correspondió a las expectativas y exigencias de los miembros, que estaban acostumbrados a tratar con un pastor académicamente formado. Así se produjo en poco tiempo una completa transformación de la estructura congregacional. Mientras que la clase media abandonó la congregación, los nuevos miembros provenían de la clase baja urbana y también de algunas comunidades de los alrededores, donde vivían obreros rurales sin recursos. Y mientras más el *Socorro Luterano* apoyaba a esta gente con programas sociales, ampliaba la posta de salud y repartía alimentos, más volvía a crecer el número de miembros. De las 1.100 personas que se registran en la estadística de 1990, solo aprox. 150, sin embargo, participaron activamente en la vida congregacional.

---

899 *Véase para ello, entre otros, entrevista 19. En ella el pastor luterano José Díaz Hernández relata cómo hasta los inicios de los años ochenta trabajó en una comunidad católica de base. Pero cuando su párroco católico fue asesinado y la persecución por el Estado se hizo demasiado grande, abandonó la comunidad y encontró un nuevo campo de trabajo en la ILS.*

900 *Véase para ello abajo cap. 8.5.1. La fundación de la* Unión de Comunidades Cristianas de El Salvador *(UCCES) impulsado por la ILS a fines de los años ochenta, constituyó un intento de organizar ecuménicamente el trabajo social y pastoral. Véase El Heraldo Luterano, 06.1991, p. 5; Unión de Comunidades Cristianas de El Salvador, sin año. UCCES no tuvo sin embargo efectos sobre el clima ecuménico a nivel nacional.*

901 *Véase Sínodo Luterano Salvadoreño, 1985; Sínodo Luterano Salvadoreño, 1990.*

902 *Véase para ello arriba cap. 7.4.2.*

903 *Véase para lo siguiente Sínodo Luterano Salvadoreño, 1985; Sínodo Luterano Salvadoreño, 1987, anexo 2, Monografía de la "Iglesia Luterana Espíritu Santo" en Ahuachapán; Sínodo Luterano Salvadoreño, 1990; entrevista 2, p. 5s. Véase también arriba cap. 7.4.2.*

904 *Para el perfil de la clase media urbana tradicional en El Salvador, véase también arriba el párrafo sobre la orientación política y religiosa de la clase media urbana en la Parte I de este trabajo.*

Al abandonar la congregación de Santa Ana en 1985, Ciro Mejía instaló al pastor laico Carlos Nájera como su sucesor.[905] Después de experiencias tanto con la iglesia católica como con diversas iglesias protestantes, Nájera había entrado a la congregación luterana en 1978 y había sido confirmado en 1980. Varias veces había sido presidente del consejo congregacional y había remplazado a Mejía ya sea en cultos o en las clases de catecismo. Como empleado técnico en una tostaduría de café disponía de un salario independiente. Bajo su liderazgo, la membresía de la congregación creció por su actividad social y misionera en las áreas rurales cerca de Santa Ana, de aprox. 50 personas, a 225 a finales del año 1985. Un salto enorme en el número de miembros se registró en la segunda mitad de los años ochenta. En 1990, la congregación con todas sus estaciones misioneras rurales contó con aproximadamente 1.700 miembros activos y un total de 11.555 personas que fueron alcanzadas mediante los proyectos sociales de la congregación y del *Socorro Luterano*. En una entrevista, Nájera habla del inicio del trabajo en las áreas rurales:

"En una de las comunidades que yo conocía, tenía amigos, era la comunidad Lobato. La comunidad Lobato en ese tiempo era un campo de batalla, entre la guerrilla y los escuadrones de la muerte y el ejército. Cerca de la comunidad Lobato pasaba el ferrocarril y en una ocasión hubo una incursión de la guerrilla, y así se bajaron y mataron a mucha gente que pertenecía a ORDEN y al PCN, posteriormente como a la semana se tomaron esa comunidad los soldados y el ejército hizo lo mismo, mató a gente simpatizante del movimiento guerrillero. Entonces la gente salió, algunos que no temían nada, se quedaron ahí aguantando que todas las noches llegaran a sacar gente, tanto los escuadrones de la muerte, como la guerrilla; era realmente esa comunidad un campo de batalla impenetrable, en ese tiempo no se podía penetrar a la comunidad Lobato.

Yo conocía cierta gente y conocía toda la situación que se vivía, entonces pensé que como iglesia podíamos entrar nosotros, empecé a visitar la comunidad, a llevarles algunas ayudas a la gente, lo poco que yo podía obtener y fue así como con la ayuda de una hermana francesa que vino en ese tiempo, de nombre Nicole, que era una enfermera, vino allá y me acompañó en el trabajo y se hizo un pequeño equipo que estaba formado por una joven, por la enfermera esta francesa, por una promotora en salud y yo, empezamos a trabajar en esa comunidad con muchas dificultades y temores, empezamos a trabajar de tal manera que lo primero que hicimos fue una capacitación de promotores de salud, porque vimos que el problema de la salud era un problema serio en esa comunidad, y era serio precisamente porque la gente que vivía ahí en ese tiempo, se abastecía de agua potable de un río, y ese río venía de una montaña, pero lo que no lo sabíamos, lo que la gente no se había dado cuenta, que los Escuadrones de la Muerte mataban a la gente, a los que capturaban los mataban y los iban a matar en una parte del río que es muy silenciosa y entonces los cadáveres quedaban dentro del río y habían alrededor, cuando nosotros nos dimos cuenta, habían alrededor de 10 cadáveres en estado de descomposición arriba y entonces la gente agarraba agua abajo del río y con esa hacían sus alimentos, el aseo personal y tomaban de esa agua, porque no había otra forma de hacerlo, y entonces toda esa contaminación de los cuerpos allá enfermaba a los niños y niñas y ancianos, entonces era un trabajo no muy agradable, no muy eficaz estar dándoles las medicinas y la gente siempre se enfermaba. Entonces pensamos que la iglesia podía hacer más y entonces pensamos en que podíamos realizar un proyecto de agua potable. (...)

A la par de todo ese trabajo también la parte religiosa la estuvimos llevando, la hemos estado llevando con niños, jóvenes y miembros mayores adultos entonces vimos la necesidad de tener un predio propio para la Iglesia para el trabajo de la Iglesia. (...) fue así como pensamos en construir allí la iglesia y la clínica."[906]

---

905 *Véase para lo siguiente Sínodo Luterano Salvadoreño, 1985; Sínodo Luterano Salvadoreño, 1987, anexo 6, Monografía de la "Iglesia Luterana Cristo Rey" en Santa Ana; Sínodo Luterano Salvadoreño, 1990; Nájera, 1999, p. 1ss; entrevista 2, p. 1ss. Véase también arriba cap. 7.4.2.*

906 *Entrevista 2, p. 7-10.*

Siguiendo un modelo parecido, Nájera y sus colaboradores fundaron más tarde diversas comunidades rurales que en parte se encontraban en medio de zonas de conflicto donde se producían arduas batallas, y se dedicaron a la repatriación de refugiados retornados.[907] El objetivo de este trabajo social para Nájera, no fue "comprar la fe", sino lo hizo más bien por la convicción que "la iglesia [debía trabajar] en los sectores más pobres de esta región" porque así "la iglesia como tal logra cumplir con el mandamiento de Jesucristo, a través del cumplimiento de la doctrina luterana; es decir fortalecer la fe con obras."[908] La fundación de nuevas congregaciones fue de importancia subordinada para él, pero no un efecto indeseado.

La región oriental

En el oriente del país el trabajo siguió formándose alrededor de las tres antiguas congregaciones de Pasaquina, San Miguel y Usulután, como también de la comunidad rural de San Jorge, departamento de San Miguel, que se había fundado en 1981. En todas ellas, a excepción de Pasaquina, fueron pastores laicos quienes en los años ochenta asumieron la responsabilidad.

En San Miguel se produjeron los cambios más profundos debido al asesinato del pastor David Fernández.[909] Muchos miembros de la clase media abandonaron la congregación porque temían que ellos mismos pudieran ser objetos de persecución, y porque de manera similar a la situación en Ahuachapán, no simpatizaban con los movimientos populares, a los cuales la ILS se estaba acercando cada vez más, sino más bien con los partidos conservadores. Viendo que estaba perdiendo a la clase media, el pastor laico Antonio Lorenzana comenzó con actividades en los barrios pobres de la ciudad y en comunidades aledañas. Abastecía con alimentos y remedios a refugiados y obreros rurales sin recursos y comenzó a acompañarlos pastoralmente. Por esta razón, la estructura congregacional cambió en poco tiempo, y ya pronto casi toda la congregación se constituyó de miembros de la clase baja urbana y rural y de refugiados. El número de miembros de aprox. 300 personas[910] se mantuvo casi constante hasta mediados de los años ochenta, y creció hasta 1990 para llegar a aproximadamente 520 miembros activos. El número de personas que recibió apoyo mediante los diversos proyectos sociales de la iglesia, aumentó a alrededor de 3.500.

En el departamento de Usulután, el centro del trabajo congregacional migró del campo hacia la capital de provincia del mismo nombre, Usulután, desde inicios de los años ochenta.[911] El pastor laico Crisanto Castaneda, logró levantar allí hasta 1990 una congregación de aprox. 170 miembros activos. Además, desarrolló con ayuda del *Socorro Luterano* un programa social con una posta de salud y la repartición de alimentos, con lo cual alcanzó a otras 1.600 personas más, las que participaron esporádicamente en la vida congregacional. Además en el pequeño caserío de San Francisco, Santa María, hubo un grupo que ya existía hace algún tiempo y que fue dirigido por Natividad Romero, y contaba con alrededor de 80 miembros activos en 1990.

---

907 *Otras congregaciones que se fundaron fueron* San Pablo, Cristalia, Candelaria de la Frontera, Valle Nuevo y Jardines de San José, *al igual que estaciones misioneras y proyectos sociales en el departamento de Sonsonate, donde según la estadística de 1990 se apoyaba a 1.600 necesitados. Véase Sínodo Luterano Salvadoreño, 1990; Nájera, 1999, p. 8.*

908 *Nájera, en, Sínodo Luterano Salvadoreño, 1987, anexo 6, Monografía de la "Iglesia Luterana Cristo Rey" en Santa Ana, p. 2, 10.*

909 *Véase para lo siguiente Sínodo Luterano Salvadoreño, 1987, anexo 3, Monografía de la „Iglesia Luterana Divino Redentor en San Miguel"; conversación 13.*

910 *El número de 650 miembros en la estadística de 1985 (Sínodo Luterano Salvadoreño, 1985) difiere mucho de los índices en Sínodo Luterano Salvadoreño, 1987 y de las informaciones obtenidas en la conversación 13. En total, la membresía de 1985 fue apenas mayor que la cifra de 300 mencionada arriba y calculada por el autor.*

911 *Véase para lo siguiente Sínodo Luterano Salvadoreño, 1987, anexo 5, Monografía de la "Iglesia Luterana El Buen Pastor" en Usulután; conversaciones 14, 16; Acta-SLS 37, 09.02.1982, p. 227.*

La congregación rural en San Jorge, que recién se había fundado en 1981, creció muy rápidamente bajo la dirección de Napoleón Vásquez.[912] Debido a sus programas sociales, que abarcaron entre otros una panadería, una sastrería, una carpintería, un proyecto agrícola, la atención médica, una escuela y programas de alfabetización, la congregación llegó a contar hasta mediados de los años ochenta con unas 500 personas, cifra que se triplicó hasta 1990 a unas 1.500. Todas provenían de la clase baja rural y unas 220 participaron activamente en la vida de la congregación. La congregación en San Jorge apenas fue afectada por los combates de la guerra civil, pero Vásquez, se comprometió con la población de la comunidad cercana de Piedra Azul, que sufría los efectos de la guerra, donde levantó un programa social y fundó una nueva comunidad misionera.

La congregación más antigua de la ILS en Pasaquina, con sus estaciones misioneras aledañas en el departamento de La Unión creció según las estadísticas de la ILS una vez más de manera destacada en los años ochenta, a saber, de 650 miembros activos en 1980 a alrededor de 1.500 en 1990, alcanzando además a unas 3.000 personas mediante sus proyectos sociales.[913] El pastor Mauro Recinos, que fue apoyado en su trabajo por once colaboradores no remunerados, atribuye la causa de este crecimiento, al igual que ya en los años setenta, a las tensiones sociales, que se agudizaron durante la guerra, y a la presencia de la iglesia y su gran programa social a favor de los refugiados internos de la guerra. Recinos, guardó distancia con todos los grupos políticos y partidos de guerra durante la guerra civil. Según sus experiencias, esto fue sin embargo dificultado por el hecho "que la iglesia de San Salvador se había dado mucho color"[914], expresión de Recinos para referirse a las conexiones de miembros de la congregación *La Resurrección,* con el movimiento popular.

Cuando la guerra estaba llegando a su fin, el *Socorro Luterano,* inició además un trabajo social en el departamento oriental de Morazán, antes controlado por el FMLN, y apoyó allí a aprox. 1.500 personas.[915]

Resumen

A fines del año 1990, un año antes del fin de la guerra, la ILS con sus programas sociales, que se extendían por todo el país a un total de 76 congregaciones, estaciones misioneras y sociales, llegó a contar según sus propias estadísticas con una membresía de 44.278 personas, lo que equivale a aproximadamente el 0,85% de la población total de El Salvador, que entonces llegaba a 5.031.000 personas.[916] Se puede partir del supuesto que en aquel tiempo unas 6.800 personas participaron activamente de la vida de las congregaciones de la ILS, lo que hace que su total de 1.700 en el año 1980 se cuadruplicó. El porcentaje de luteranos activos en la población protestante del país, que abarcó a 714.402 personas y constituyó un 14,2% de la población total, llegó hacia el final de la guerra a aproximadamente un 1,0%. Comparado con el año 1980, cuando la ILS tenía un 0,5% de la población protestante, la ILS había entonces crecido ligeramente por sobre la media.

En resumen, el análisis de esta evolución demuestra claramente que el aumento en la membresía de la ILS en los años ochenta se debe a la situación de conflicto político y social del país y a la violencia bélica,

---

912 *Véase Sínodo Luterano Salvadoreño, 1987, anexo 4, Monografía de la "Iglesia Luterana Santa Iglesia Cristiana Apostólica y Luterana"; Vásquez, 1992, p. 181ss; conversación 15; Chávez de Marravilla, 2002; El Heraldo Luterano, 08.1993, p. 6s.*

913 *Véase Sínodo Luterano Salvadoreño, 1985; Sínodo Luterano Salvadoreño, 1990; entrevista 6, p. 11ss.*

914 *Entrevista 6, p. 12.*

915 *Véase Sínodo Luterano Salvadoreño, 1990.*

916 *Véase Sínodo Luterano Salvadoreño, 1990. Véase para ello y para lo siguiente también anexo 1.3; anexo 1.7.*

como también al trabajo social y pastoral con el cual la ILS reaccionó ante esta situación. La guerra civil en El Salvador convirtió a más de un millón de personas en refugiados de guerra, de los cuales la ILS se preocupó de manera especial mediante su trabajo social, cuyo financiamiento fue asegurado y constantemente ampliado por la solidaridad internacional.

Debido a que los desplazados no solo necesitaban alimentos, alojamiento y atención médica, sino habían además perdido sus lazos sociales por su desplazamiento, entre otros también los lazos religiosos con sus comunidades de origen, en su mayoría católicas, buscaron en la situación crítica de sus vidas nuevos puntos de contacto religiosos.[917] En su búsqueda hallaron en la ILS a una iglesia cuya proclamación estaba vinculada a un extraordinario compromiso social y político en la sociedad, en vez de conceptos escatológicos que buscaran dar sentido a su situación, o incluso la demanda de recluirse de la sociedad. Los pastores laicos que hablaban el idioma del pueblo llegaron a ser auténticos portadores de este mensaje. En su trabajo pastoral se orientaron en el Catecismo Menor de Lutero y enfatizaron en el Evangelio liberador de Jesús, el cual debía ser aceptado en fe y que llevara a buenas obras.[918] Esta proclamación orientada en el mensaje bíblico y en el contexto social, al igual que la ayuda concreta, atrajo a mucha gente marginalizada y desarraigada. Los nuevos miembros de las congregaciones hallaron en ellas una integración rápida y no dogmática que no les exigía una confesión luterana estricta. En una mirada retrospectiva, la iglesia escribe:

"En nuestra Iglesia Luterana el trabajo social hizo crecer realmente el número de feligreses confirmados y bautizados y puede decirse también que se tuvo un buen porcentaje de simpatizantes de la Iglesia y amigos de la Iglesia pero no feligreses. [...]

El mayor problema es que hasta el momento, a muchos esta identidad no queda clara ni a miembros ni a obreros. La doctrina ha sido impartida entre ellos, pero les cuesta encontrar concretamente su identidad como luteranos."[919]

Para muchas personas, pasarse a la ILS se hizo más fácil por el hecho que su práctica y su doctrina ya apenas se diferenciaron de lo que las comunidades católicas de base habían desarrollado en los años setenta y ochenta. Pero como aquellas fueron las que más sufrieron de las represalias del Estado, muchas veces sus estructuras fueron destruidas completamente. La ILS con su presencia en los sectores marginalizados de la población llenó el vacío que surgió. De manera similar, la ILS también adoptó a congregaciones y predicadores de la *Iglesia Reformada*, que se disolvió a comienzos de los años ochenta.

La estructura social de la ILS se fue asimilando a la estructura social del país en el más breve lapso de tiempo. Mientras que al principio todavía estuvo ligada a sectores de la clase media urbana, ya pronto dominaban las clases bajas urbanas y rurales, al igual que los refugiados de guerra. La clase media por el contrario, se retiró de las congregaciones o emigró.[920]

---

917 *Véase Sínodo Luterano Salvadoreño, 1996, p. 16. Aquí se ve claramente, que también los representantes de la ILS parten del supuesto que la gente se acercó a la iglesia por una "crisis de vida" causada por la guerra civil.*

918 *La gran parte del material didáctico y homilético del tiempo de la guerra civil se perdió. Pero en los años noventa, la ILS publicó dos cuadernos didácticos, en los cuales se asimila gran parte de las experiencias del trabajo congregacional de esa época, Secretaría de Comunicaciones del Sínodo Luterano Salvadoreño, 1994a; Secretaría de Comunicaciones del Sínodo Luterano Salvadoreño, 1994b. Véase para ello el anexo 2.2.*

919 *Sínodo Luterano Salvadoreño, 1996, p. 16, 20.*

920 *Según las estadísticas de la ILS, en la primera mitad de los años ochenta, aprox. 125 miembros de diferentes comunidades de la ILS abandonaron el país. Véase Sínodo Luterano Salvadoreño, 1985.*

En los años ochenta, la ILS tuvo una evolución hacia una iglesia orientada hacia la teología de la liberación (en el más amplio sentido), que siendo solidaria se puso al lado de la población marginalizada y oprimida y que entró cada vez más en oposición con respecto al poder estatal. Este movimiento fue iniciado sobre todo por Medardo Gómez y la congregación *La Resurrección* en San Salvador y poco a poco llegó a dominar la imagen general de la iglesia. El rol de liderazgo de Gómez culminó en 1986 con su instalación como obispo, con lo cual llegó a ser definitivamente la personalidad más importante dentro de la ILS.

8.5 La iglesia y sus ministerios

8.5.1 Motivos para la introducción del obispado

Dado que se le adjudica una especial importancia al ministerio del obispo en la ILS y porque el desarrollo de la ILS desde 1986, fue influenciado de manera decisiva por su obispo, se analizarán a continuación las razones que llevaron a la introducción del obispado. A causa de la tradición luterana de la ILS, dentro del análisis se hará también referencia a la discusión sobre el episcopado en el ámbito de la FLM, tal como ella queda documentada en la declaración "Comprensión Luterana del Obispado" (Lutherisches Verständnis des Bischofsamtes) de 1983 y en la "Consulta Internacional sobre el Ministerio Ordenado de la Mujer y el Obispado"[921] de 1992.

El obispado como distinción por méritos especiales
En el acta de la Asamblea del Sínodo de la ILS del 31 de enero de 1986 en San Miguel, el punto 6 dice lo siguiente:

"Fue presentada al Pleno por la Delegación de Pasaquina, Departamento de La Unión, la propuesta de conferir al Reverendo, MEDARDO ERNESTO GOMEZ SOTO, un reconocimiento público que estuviera acorde con sus méritos en la predicación del Evangelio, en el sacrificio, lucha, humildad y entrega total de su Ministerio Pastoral; que las cualidades del Reverendo MEDARDO ERNESTO GOMEZ SOTO, han sido exaltadas por la Comunidad Internacional, habiendo conferido al mismo varias condecoraciones entre ellas:

a) DR. HONORIS CAUSA.-Otorgado por Lutheran Trinity Seminary. Columbus OHIO.
b) Diploma de reconocimiento por su trabajo a favor de los Derechos Humanos, por el Congreso de Boston Massachusetts, de los Estados Unidos de Norte América.

Que los reconocimientos antes señalados no pueden pasar inadvertidos por la Comunidad Luterana Salvadoreña, habiendo propuesto concretamente la expresada Delegación, se le otorgáse un galardón de reconocimiento de los salvadoreños a los altos servicios de Pastor que el Reverendo GOMEZ SOTO, ha desplegado en favor de los pobres de nuestra patria, tal reconocimiento no puede ser otro que la Consagración de Obispo de la Iglesia Luterana Salvadoreña.

La moción anterior fue sometida inmediatamente a consideración del Pleno, la cual fue recibida con viva emoción y entusiasmo por los asambleistas y la totalidad de los concurrentes. Acto seguido, fue sometida a votación y aprobada por unanimidad. El Pleno se puso de pie espontáneamente y aplaudiendo pasaron a felicitarle."[922]

---

921 *Lutherischer Weltbund. Studienabteilung, 1983; Lutherischer Weltbund, 1993.*
922 *Acta-SLS, 31.01.1986 (sin indicio de página).*

Esta nota refleja que la introducción del episcopado en la ILS estuvo estrechamente ligada a la persona de Gómez. Su posición sobresaliente en la ILS y en la comunidad internacional adquirida en un proceso histórico también benefició a la ILS. Debido a la presencia de Gómez, la ILS llegó a conocerse en el ámbito nacional creciendo constantemente, y recibió también gran atención y reconocimiento en el ámbito internacional. Por ello, los miembros del Sínodo estuvieron convencidos que sería para el bien de la iglesia identificar aún más estrechamente a la iglesia con la persona, a la ILS con Medardo Gómez, a través de la introducción del episcopado.

Es cierto que los argumentos que se dan en el acta, donde se estipula que Gómez reciba la consagración como obispo para otorgarle un "reconocimiento público" o bien una "distinción especial", son algo inusuales. Se podría pensar en muchas otras posibilidades para distinguir a una persona por sus méritos, sin que esto tuviera un impacto tan profundo sobre la comprensión de la iglesia como la introducción del episcopado. Sin embargo, en la ILS se encuentran más argumentos que fueron de importancia para la consagración de Gómez como obispo.

El obispado como ministerio de protección

Un motivo que tuvo gran importancia para la introducción del obispado fue la protección que se esperaba obtendrían con ello Gómez y los colaboradores de la ILS.[923] Gómez recuerda que "uno de los motivos también fue de protección que dijeron es más fácil matar a un pastor y no a un obispo"[924]. Mauro Recinos, quien presidía la delegación de Pasaquina que en el Sínodo de 1986 propuso la elección de Gómez como obispo, señala que en los tiempos de guerra era importante "tener a alguien con plena autoridad para que representara al Sínodo y que pudiera defender a aquellos miembros de la iglesia que eran perseguidos o encarcelados".[925]

Aunque estos motivos no se originaron en reflexiones teológico-ecclesiológicas, sino a partir de la situación especial de la guerra civil, ellos apuntan a importantes conceptos teológicos sobre el episcopado, tal como fueron formuladas en el ámbito de la FLM. En el documento "Comprensión Luterana del Episcopado" de 1983 se dice entre otras cosas, que personas que ocupan ministerios episcopales ejercen su liderazgo de manera de "ayudar a las congregaciones [...] con la solución de sus problemas", "tomar posición frente a cuestiones de interés público como justicia y paz, y expresar la opinión de la iglesia", "preocuparse de la situación y de las tareas de otros colaboradores de la iglesia" y "representar a la iglesia en la vida pública"[926]. Es posible vincular esta línea de argumentación con la introducción del episcopado como "ministerio de protección", tal como se justificó en la ILS.

A mediados de los años ochenta y a causa de la guerra y de su posición de alta exposición frente al Estado, la ILS llegó a encontrarse en una situación donde tanto ella como todos sus colaboradores necesitaban una protección especial. Se pretendió entonces que el episcopado como ministerio representativo y prominente en la sociedad proveyera una mayor seguridad. El obispo debía representar públicamente la posición de la iglesia e intervenir con su autoridad por los colaboradores perseguidos de la iglesia.

Los asesinatos tanto de saceReverendotes y colaboradores católicos como de Monseñor Romero, habían demostrado, sin embargo, que tampoco el obispado iba a brindar una protección absoluta. Pero a pesar de ello se puede suponer que debido a la gran veneración que Monseñor Romero gozaba en el pueblo salvadoreño después de su asesinato, los gobernantes salvadoreños evitarían otro asesinato de un obispo para no generar otro símbolo más de resistencia.

---

923 *Véase Sínodo Luterano Salvadoreño, 1996, p. 30.*
924 *Entrevista 18, p. 8.*
925 *Entrevista 6, p. 10.*
926 *Original en alemán, en: Lutherischer Weltbund. Studienabteilung, 1983, p. 12s.*

El obispado como ministerio ecuménico

Otro argumento de importancia para la ILS al introducir el obispado fue el siguiente: "El crecimiento de la Iglesia hacía necesario garantizar relaciones de paridad jerárquica con respecto a la Iglesia Católica Romana."[927] La iglesia católica, a pesar de la persecución y la emigración de miembros, siguió siendo también en los años ochenta la iglesia por lejos más grande y con más influencia en El Salvador. A través de la obra diacónica DIACONIA, la ILS mantuvo contactos con la iglesia católica y siempre intentó perfilarse como una "iglesia católica reformada"[928]. La introducción del episcopado histórico debía aportar a este fortalecimiento del perfil. Esta fue también la razón por la cual la ILS deseaba que la consagración de Gómez, como obispo fuera presidida por un obispo sueco según la fórmula sueca de la consagración episcopal[929], ya que la comprensión de la consagración episcopal y la conservación de la sucesión histórica en la Iglesia Luterana Sueca se aproximan mucho a la comprensión católica.[930]

El informe de una consulta internacional de iglesias luteranas sobre el episcopado de 1992, constata refiriéndose al significado ecuménico del obispado "diferencias entre la comprensión luterana, católico-romana y ortodoxa de la supervisión y dirección en la iglesia", pero señala por otro lado "que el episcopado bien puede estar al servicio de la unidad en vez de ser obstáculo para ella."[931] Se señalan expresamente las posibilidades ecuménicas que un acercamiento de las diferentes posiciones sobre el obispado puede entrañar.[932] En la cuestión de la sucesión apostólica se refuerzan las afirmaciones del Documento de Lima "Bautismo Eucaristía y Ministerio", que proponen un mutuo reconocimiento del ministerio.[933] La esperanza y el interés de la ILS de ofrecer un signo ecuménico a través del episcopado se ven apoyadas por estas reflexiones.

---

927 *Pineda/Dubon, 1997, p. 100.*

928 *Así por ejemplo en la autopresentación de la ILS por sus representantes Gómez/Ibarra/Rodríguez/Pineda, 1993, p. 50.*

929 *Este interés de la ILS se percibe entre otras cosas también en una carta de Gunnar Stalsett, Secretario General de la FLM, en la cual comunica a Medardo Gómez que la FLM, siguiendo el deseo de la ILS, había pedido a un obispo sueco, Úke Kastlund, de presidir la consagración de Gómez. Stalsett, 23.07.1986. Kastlund, por otro lado, escribe en sus memorias que la FLM lo había elegido porque Suecia, al contrario de los EE.UU., representaba un país neutro. Pero Kastlund deja abierto por qué no se consideró como candidato a Alemania, que al igual que Suecia era un país neutro. Véase Kastlund, 1995, p. 255. Todo esto indica que la ILS y Gómez optaron deliberadamente por un episcopado de acuerdo al modelo sueco. Esta opinión es compartida por el Secretario para América Latina de la FLM de aquel tiempo, Heimberto Kunkel. Véase conversación 6.*

930 *El profundo aprecio por la iglesia católica se refleja por ejemplo en la lista de los participantes y de los invitados especiales a la consagración de Gómez como obispo. Después de la mención de los pastores que participan de la liturgia, tanto el Vicario General católico del Arzobispado de San Salvador como un sacerdote católico aparecen antes de los representantes de otras iglesias protestantes locales y obispos protestantes internacionales. Véase Liturgia de consagración del Reverendo Doctor Medardo Ernesto Gómez Soto como obispo de la Iglesia Luterana Salvadoreña, 06.08.1986.*

931 *Original alemán, en: Lutherischer Weltbund, 1993, p. 24. Aquí se menciona en especial el documento de Lima y la propuesta luterana/católica en „Einheit vor uns" (Unidad ante nosotros). Véase Taufe, Eucharistie und Amt (Bautismo, eucaristía y ministerio), 1982, p. 48s; Einheit vor uns, 1985, p. 68ss.*

932 *Véase Lutherischer Weltbund, 1993, p. 35.*

933 *El Documento de Lima (53) señala: "Para lograr un mutuo reconocimiento se necesitan diversos pasos de diversas iglesias. Por ejemplo, a) a las iglesias que han mantenido la sucesión apostólica/episcopal se les pide reconocer tanto el contenido apostólico del ministerio ordenado en iglesias que no han mantenido una tal succesión, como la existencia de un ministerio de la* episkopé *en diferentes formas en estas iglesias. B) Las iglesias, viviendo sin succesión apostólica/episcopal y fieles a la fe apostólica y su misión, tienen un ministerio de la palabra y de los sacramentos, como se da testimonio claro a través de la fe, la práctica y la vida de estas iglesias. A estas iglesias se les pide reconocer que la continuidad con la iglesia de los apóstoles encuentra una profunda expresión por la sucesiva imposición de las manos de los obispos, y que, aunque tal vez no les falte la continuidad de la tradición apostólica, este signo reforzará y profundizará aquella continuidad. Tal vez deben redescubrir el signo de la sucesión apostólica/episcopal." Taufe, Eucharistie und Amt, 1982, p. 48.*

En la iglesia católica de El Salvador, la consagración episcopal del Reverendo Gómez, de hecho fue evaluada positivamente. En efecto, para la revista católica *Orientación*, el evento fue digno de un titular y de las siguientes afirmaciones:

"Una comunidad eclesial no católica muy cercana a nosotros – la Iglesia Luterana – tuvo un gran día de fiesta el pasado 6, al reunirse para acoger a su primer obispo, el Dr. Medardo Gómez, amigo del Arzobispado. Es importante destacar esto, porque en El Salvador, con excepción de las sectas protestantes fundamentalistas de marcado anticatolicismo, se van dando pequeños pasos en el sentido de un verdadero ecumenismo. Este respeta la fe de las otras Iglesias y busca con ahínco los puntos de coincidencia tanto en lo doctrinal como en la defensa y promoción de los derechos humanos."[934]

El acercamiento ecuménico a través del ministerio episcopal es, sin embargo, problemático cuando lleva a confusiones. Una de las razones por la cual la jerarquía de la iglesia católica se retiró de la obra DIACONIA al final de la guerra y se distanció de la ILS fue su acusación contra Gómez que éste habría buscado expresamente ser confundido con un obispo católico, y con ello habría sembrado confusión entre miembros y saceReverendotes católicos y contribuido al proselitismo.[935] Aunque se pueden comprender estas acusaciones como reacción de la iglesia católica ante la popularidad de Gómez al final de la guerra civil, ellas reflejan claramente los peligros de un acercamiento ecuménico vinculado exclusivamente al episcopado como ministerio de la unidad.

En cuanto a la posición de la ILS dentro del sector protestante en El Salvador, surgió además la problemática que tanto la gran cercanía de la ILS con la iglesia católica como el acercamiento mutuo a través de la jerarquía de los ministerios dificultaron la cooperación ecuménica con otras iglesias protestantes.[936] Aquí el obispado resultó ser un obstáculo para el ecumenismo intra-protestante. Tampoco el *Consejo Nacional de Iglesias* (CNI), cuya fundación fue impulsada por la ILS en 1991 y del cual la iglesia católica no es miembro, contribuyó a mejorar el ecumenismo intro-protestante. Al contrario, profundizó la brecha entre las iglesias históricas y las iglesias evangelicales y pentecostales, estas últimas fuertemente rechazadas por la ILS.[937]

En el caso de la ILS se pueden observar claramente las oportunidades y los riesgos del ministerio episcopal como ministerio ecuménico: el episcopado como tal apenas puede contribuir a una mejor comunicación ecuménica. Pero si al mismo tiempo se produce un ecumenismo desde abajo y un constante diálogo ecuménico, representa un signo importante de la unidad y la continuidad eclesial. En El Salvador, tal comunicación ecuménica se produjo durante la guerra civil a causa de la tarea común del acompañamiento de refugiados de guerra y de los esfuerzos por la paz. En tiempos de paz, sin embargo, una nueva confianza ecuménica debe volver a crecer desde abajo y desde arriba.

---

934 *Orientación. Palabra y vida de la Iglesia, 17.08.1986, p. 11. Véase también las afirmaciones del arzobispo salvadoreño Monseñor Arturo Rivera y Damas, que refiriéndose a la consagración episcopal de Gómez hablaba de "un gran día de fiesta para una comunidad eclesial muy cercana a nosotros". Rivera y Damas, citado según Carta a las Iglesias desde El Salvador, 1986, p. 4.*

935 *Esto fue comunicado por representantes de la iglesia católica al señor Paul Wee, Secretario Adjunto de la FLM, durante su visita en El Salvador en octubre de 1991. Véase Wee, 10.-16.10.1991.*

936 *Por ejemplo, representantes de la* Iglesia Bautista Emmanuel *tuvieron reservas frente al rol prominente de Gómez como obispo protestante y supuesto líder de las iglesias históricas. No es sorprendente que en el sector protestante, Gómez mantuvo las relaciones más estrechas con la (sin embargo muy pequeña)* Iglesia Anglicana Episcopal *y su obispo Martín Barahona.*

937 *Véase para las perspectivas para un diálogo fructífero* con las iglesias pentecostales abajo cap. 10.3.

8.5.2 La consagración episcopal de Medardo Gómez

Tal como se ha explicado antes, el reconocimiento de los méritos extraordinarios de Medardo Gómez y su posición destacada en el contexto nacional e internacional en la iglesia y sociedad fueron motivos importantes para la introducción del episcopado. La celebración de su consagración llegó a ser testimonio de esta popularidad y contribuyó al mismo tiempo a aumentar su popularidad global y para extender las relaciones ecuménicas de la ILS.

Con la elección del 6 de agosto para la consagración se optó expresamente por una fecha que coincidió con los más importantes feriados nacionales de El Salvador (3 al 6 de agosto), donde todos los años se celebra el *Divino Salvador del Mundo*. Oscar Monje, miembro de la comisión preparatoria para la consagración, lo comenta en una entrevista con el diario salvadoreño *El Mundo*:

"[...] los salvadoreños devotos del 'Divino Salvador del Mundo' tendrán, después de la tradicional Bajada que se celebrará el día 5 de agosto, una nueva fiesta al tener al primer obispo luterano salvadoreño, quien es un Pastor dedicado al bienestar de los más humildes en nuestro país."[938]

Siguiendo un patrón similar, también el lugar de la instalación correspondió a una elección deliberada. Para demostrar el compromiso de Gómez y de la ILS con los refugiados de guerra y con las personas marginalizadas del país, la consagración se celebró en el campamento *Fe y Esperanza*. Ante los ojos de todo el mundo se quería instalar a Gómez como "obispo de los pobres y marginalizados".

La lista de los invitados de honor para la celebración comprendía en el ámbito nacional al vicario general del arzobispado católico de San Salvador, RicaReverendo Urioste, y a representantes eclesiales de la iglesia anglicana-episcopal, de la iglesia bautista y de la iglesia menonita. Los más de 30 invitados internacionales fueron obispos, pastores y representantes de diferentes iglesias cristianas de Suecia, Noruega, los EE.UU., Alemania, Suiza y México.[939] Participaron en la consagración también representantes del CONCAP de Guatemala y Honduras al igual que representantes de las congregaciones e iglesias independientes de Costa Rica y Panamá. Como invitados de honor especiales figuraron junto al obispo Úke Kastlund de Suecia el Rev. Robert Gussick como primer misionero luterano en Centro América, y Paul Wee como representante de la FLM. Poco antes de la consagración, la ILS fue recibida como miembro de la FLM. Incluso el Embajador de los Estados Unidos en El Salvador llegó en helicóptero para participar por algunos minutos en la celebración.

La larga lista de cartas y telegramas de felicitación demuestra cuán grande fue el interés de la iglesia global en la consagración de Gómez como obispo.[940] Tanto obras eclesiales de ayuda como *Lutherhjälpen* de Suecia, *Kirkens Nødhjelp* de Noruega, *Dienste in Übersee, Brot für die Welt, Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe e.V.* y *Misereor* de Alemania, *Lutheran World Relief* de los EE.UU. como el *Catholic Relief Service* participaron del evento, así como las respectivas direcciones de las iglesias. También la facultad teológica de la *Universidad Johannes Gutenberg* de Mainz/Alemania, el seminario teológico *Christ Seminar Seminex* en Chicago, la *Cruz Roja*, la *Embajada de Canadá* y muchos salvadoreños amigos que vivían en el exilio enviaron sus felicitaciones.

---

938 *Citado según una entrevista con el diario* El Mundo. *Viene a consagración como obispo de pastor luterano, 02.08.1986, p. 3.*

939 *Liturgia de consagración del Reverendo Doctor Medardo Ernesto Gómez Soto como obispo de la Iglesia Luterana Salvadoreña, 06.08.1986.*

940 *Véase Álbum de recuerdo de la consagración a obispo del Reverendo Doctor, Medardo Ernesto Gómez Soto como primer obispo de la Iglesia Luterana Salvadoreña, 1986.*

Debido a esta gran participación nacional e internacional, la celebración llegó a ser una demostración de solidaridad con la ILS y su obispo, rompiendo fronteras políticas y confesionales. Al mismo tiempo, los marginalizados y los refugiados de guerra en el país que contaron con la atención de la ILS, se convirtieron en el foco de atención de la comunidad global. De esta manera, la iglesia captó a través de la consagración episcopal la esperada atención internacional para ella y para sus objetivos. Sin embargo, esta nueva atención tuvo como consecuencia que la estructura de la iglesia se jerarquizara cada vez más, siendo reglamentada en un nuevo "Reglamento Interno".

8.5.3 Iglesia y obispo en el Reglamento Interno de 1986

La elección y la consagración de Gómez como obispo de la ILS pusieron a la iglesia frente a un problema constitucional, porque dentro de la constitución de la ILS no estaba previsto el ministerio de obispo.[941] Para cerrar este vacío, el Sínodo de la ILS buscó inicialmente modificar los estatutos.[942] Pero esto habría llevado a un largo proceso administrativo ante la burocracia estatal en El Salvador, donde los textos constitucionales de todas las iglesias así como todos los eventuales cambios debían ser registrados. Dado que la relación entre la ILS y el Estado fue muy tensa, la iglesia renunció a este proceso.

En su lugar se elaboró con fecha del 15 de marzo de 1986 un "Reglamento Interno"[943]. No consta si este reglamento fue aprobado por el Sínodo, tal como lo prescribe el artículo 5e de la constitución[944]. Recién en la versión revisada del Reglamento Interno de 1993 queda expresa constancia de su ratificación por el Sínodo.[945] A pesar de estas dudas sobre la legitimidad del Reglamento Interno de 1986, será presentado y analizado brevemente a continuación, porque funciona de facto como reglamento oficial de la ILS y además permite una visión de los cambios en la estructura eclesial después de la introducción del ministerio episcopal.[946]

Según el artículo 1 del Reglamento Interno, "El Sínodo Luterano Salvadoreño, es la Junta presidida por el Obispo."[947] En el artículo 3 dice: "La Iglesia está constituida por el Obispo y los otros miembros de la Junta Directiva del Sínodo, los Diáconos, Evangelistas, Maestros, Catequistas y todos los feligreses." Comparándolo con el artículo 3 de los Estatutos de la Iglesia de 1970, donde la iglesia está constituida de "Parroquias y Estaciones Misioneras", esto significa un cambio fundamental en la comprensión de la iglesia, transitando de una estructura congregacionalista hacia una comprensión jerárquica de la iglesia, orientada en líderes.

En el Reglamento Interno, el obispo es llamado "Presidente, en forma permanente" (artículo 13) y "rector espiritual de la Iglesia" (artículo 16), que "planificará, supervisará, orientará, controlará la Iglesia Luterana de El Salvador a través de sus organismos"[948]. Él "escribirá cartas pastorales, explicando la posición de la Iglesia, interpretando la Palabra de Dios aplicada a la situación del momento, hace llama-

941 *Véase los Estatutos del "Sínodo de las Iglesias de Confesión y Ritos Luteranos", 1970. Véase para ello también arriba cap. 7.4.1.*
942 *Véase Acta-SLS 41, 31.01.1986 (sin indicación de página)*
943 *Sínodo Luterano Salvadoreño, 15.03.1986.*
944 *Véase Estatutos del "Sínodo de las Iglesias de Confesión y Ritos Luteranos", 1970, artículo 5e.*
945 *Véase Sínodo Luterano Salvadoreño, 29.07.1993, artículo 39.*
946 *Véase para el análisis del Reglamento Interno también Meißner, 1992, p. 27ss.*
947 *El Reglamento Interno está dividido en los siguientes párrafos, I. Nombre, Constitución y Domicilio. II. Del Objeto y sus Fines. III. De los Templos y las Dependencias. IV. Del Sínodo. V. Del Obispo.*
948 *No queda claro quién designa a estos diferentes organismos de la iglesia. Podrían ser el Obispo, la Junta Ejecutiva o el Sínodo.*

dos a lo que implica la responsabilidad cristiana y a la práctica devocional para el crecimiento de la vida espiritual" (artículo 16 ch). Además nombra un "Secretario del Sínodo" (artículo 20) quien será "el asesor más importante del obispo y que reemplazará a este" (artículo 21a) y quien "ejecutará y dirigirá las tareas administrativas" (artículo 21c) de la iglesia. "Queda establecida la edad de setenta y dos años para el retiro forzoso del Obispo" (artículo 16g), pero "Queda establecida la edad de sesenta años para el retiro voluntario del Obispo" (artículo 16h).

Si lo que se ha citado antes, ya indica una gran concentración del poder en el ministerio episcopal, el artículo 19f añade además: "Todo proyecto que se presente a instituciones nacionales y extranjeras, solo tendrá carácter de validez, cuando lleva el aval del Obispo." Y el siguiente artículo 19g hace referencia a ello, detallando: "Cuando no se cumpla el requisito del numeral 'f', el Sínodo no asume responsabilidad por el proyecto o proyectos propuestos y sancionará con expulsión de la iglesia, a la persona o personas responsables de esta falta, que se tipifica como irrespeto a la Leyes de la Iglesia." Con esto, el obispo fue de facto la instancia decisiva que disponía sobre la colocación de fondos de proyectos, que en los años ochenta llegaron en abundancia a la ILS. Al mismo tiempo quedó anulada de esta manera la autonomía de las congregaciones y pastores en el trabajo social que se financiaba con fondos que no venían de las congregaciones.

En los artículos 4 a 9 se nombran los objetos y fines de la ILS:

> "Artículo 4: El objeto del Sínodo será mantener el cuidado de la doctrina, de acueReverendo a las confesiones luteranas, en una interpretación bíblica teológica, aplicada a la situación real y la época histórica de El Salvador.
> Artículo 5: Contribuir en el nombre de Dios para favorecer a los más necesitados.
> Artículo 6: Colaborar en la solución de los problemas nacionales e internacionales para la construcción del Reino de Dios.
> Artículo 7: Dar a conocer el pensamiento de Martín Lutero, según las Confesiones Luteranas.
> Artículo 8: Mantener el principio de unidad y declarar una Iglesia nacional con tradiciones propias.
> Artículo 9: Formar parte de una Santa Iglesia Cristiana y Apostólica, tomando como principio de fe las Sagradas Escrituras y los Credos Ecuménicos."[949]

Estos artículos ponen de manifiesto de manera muy especial el desarrollo de la ILS en los años ochenta. Mientras que en los Estatutos de la Iglesia de 1970 no se trató la pregunta acerca de la responsabilidad de la iglesia en la sociedad, sino se enfatizó su tarea misionera, desde el principio de los años ochenta la comprensión de la iglesia había cambiado sustancialmente. Ahora la ILS se vio a sí misma como una iglesia que quería trabajar para los más necesitados en la sociedad y cumplir con su responsabilidad social. A este fin deberían servir también tanto la interpretación contextual de las Escrituras (Véase Artículo 4) como la apertura ecuménica de la iglesia, que según el artículo 9 se refería especialmente a la iglesia católica. Los fundamentos de la iglesia seguían siendo tal como ya se formuló en los Estatutos, las Sagradas Escrituras, los Credos ecuménicos y las Confesiones luteranas. La vinculación exclusiva de estas últimas con el pensamiento de Martín Lutero, tal como lo implica el artículo 7, aparece como algo problemático porque no toma en cuenta la complejidad del movimiento reformador. La orientación ecuménica del Reglamento Interno se destaca en otros artículos más, donde se le asigna al Sínodo la tarea de "mantener el espíritu ecuménico" (artículo 15a) y de "estrechar lazos fraternales con las otras Iglesias Cristianas" (artículo 15c). Asimismo se vuelve a subrayar la responsabilidad social de la iglesia. Se enfatiza especialmente en el derecho de la iglesia a construir también "clínicas" aparte de los templos (artículo 10). Además se le asigna al Sínodo la tarea de "velar por el prestigio y decoro de la Iglesia y sus programas de Asistencia Social" (artículo 15d).

---

949 *Sínodo Luterano Salvadoreño, 15.03.1986 (sin indicación de página).*

En resumen, el Reglamento Interno de 1986, constituyó el intento de la ILS de integrar la evolución que la iglesia había hecho desde inicios de los años ochenta y de definir tanto el carácter de la iglesia como las directivas para su acción mediante reglamentos con carácter de leyes eclesiales. Puntos centrales fueron entonces la atención hacia los refugiados de guerra y los marginalizados del país, la gran importancia de los proyectos sociales de la iglesia, la diferenciación de las organizaciones eclesiales, la intensificación de las relaciones ecuménicas nacionales e internacionales, la creciente importancia de la teología contextual, la profesión de un ministerio profético como custodio de la iglesia en la sociedad, al igual que la introducción de un ministerio episcopal dotado de gran autoridad y amplios poderes.

Si bien los Estatutos de la Iglesia de 1970 no fueron derogados por el Reglamento Interno, fue este último que desde 1986, definía de forma determinante la acción de la iglesia. Mientras que con ello culminó un cambio fundamental en la comprensión de la iglesia, la posición destacada del clero, la que ya había sido fijada en los Estatutos de la Iglesia[950], tampoco fue tocada en los Reglamentos Internos. Novedoso fue sin embargo el orden jerárquico de la comprensión de los ministerios, el que se prescribió por un lado por la introducción del ministerio episcopal y por otro lado por la creación de nuevos ministerios eclesiales.

8.5.4 Los demás ministerios eclesiales

Un mes después de la introducción del ministerio episcopal luterano en El Salvador, Medardo Gómez instaló oficialmente el domingo 21 de setiembre de 1986 y con motivo de las celebraciones por los 14 años de la refundación de la congregación *La Resurrección,* en San Salvador[951], a ocho diáconos, entre ellos a dos mujeres, al igual que a cuatro evangelistas y a trece catequistas como nuevos colaboradores de la iglesia.[952] La base para ello fue la reestructuración de los ministerios eclesiales, tal como se regía por el Reglamento Interno.

Esta reestructuración legal fue necesaria debido al crecimiento de la iglesia y por los nuevos ministerios que habían surgido a partir de la práctica congregacional. Haste entonces, todos los colaboradores de la iglesia, a excepción de los pastores, se estaban moviendo en un vacío legal, porque sus tareas no estaban reglementadas en los Estatutos de la Iglesia. Las nuevas disposiciones del Reglamento Interno tenían como objetivo crear por primera vez una base legal para su trabajo y definir sus derechos y obligaciones.

Según los artículos 22 a 29 del Reglamento Interno, en la ILS existen los siguientes ministerios en su orden jerárquico: Obispo, presbítero, diácono, evangelista, catequista, maestro[953]. Según el artículo 25ª, todos los obreros del Sínodo Luterano Salvadoreño "tendrán la cooperación del Sínodo para prepararse

950 *Véase para ello arriba cap. 7.4.1.*

951 *Hasta el día de hoy, en la ILS se celebran tanto la introducción del ministerio episcopal del 06 de agosto de 1986, como la refundación de la congregación* La Resurrección *en San Salvador por Medardo Gómez el 17 de setiembre de 1972 como la principales fiestas históricas de la iglesia. Ambas son expresión de la posición central que ocupan dentro de la ILS, tanto el ministerio episcopal como la congregación* La Resurrección.

952 *Las dos diáconas fueron Abelina Centeno de Gómez, esposa de Medardo Gómez, y Marina Méndez de Recinos, esposa de Mauro Recinos. Véase por los nombres de los otros diáconos Pineda/Dubon, 1997, p. 70ss. Inicialmente y por consideración a la tradición de la LC-MS, ambas diáconas no estaban habilitadas para la instalación sino solo para la administración de la Santa Cena.*

953 *Véase Sínodo Luterano Salvadoreño, 15.03.1986. Para el episcopado véase arriba cap. 8.2.3.*

y optar al grado inmediato superior. De la misma manera, todos los obreros recibirán un apoyo financiero y material de la iglesia, teniendo sin embargo solo el obispo y los presbíteros el derecho a un sueldo regular. Los otros obreros recibirán, dependiendo del caso, viáticos por alimentos y transporte, pequeños préstamos, aportes al seguro social y becas para los hijos (artículo 29b-f). Estos reglamentos dejan en evidencia que a raíz de su dependencia financiera externa la ILS no estuvo en condiciones de asumir una obligación que garantizara derechos financieros a la mayoría de los obreros de la iglesia.[954]

Junto al obispo, los presbíteros y diáconos desempeñan su ministerio pastoral en "la palabra y el sacramento" (artículo 27ª) cumpliendo "con los ritos de acueReverendo a la tradición luterana" (artículo 27d) y preparando y promulgando "sermones interpretando la doctrina de la fe cristiana aplicándola al contexto nacional" (artículo 27e). Según el Reglamento Interno, presbíteros y diáconos no se diferencian en cuanto a sus derechos y deberes, salvo en cuanto al derecho a un salario. El cargo de "presbítero" se reserva a "personas graduadas del Seminario o Universidad debiendo haber sido ordenado en una Iglesia Luterana nacional o extranjera. En caso que la persona haya llenado solamente el requisito académico, necesita dos años de práctica pastoral en el país para ser ordenado y reconocido como tal" (artículo 30). "Los pastores a nivel de Diáconos serán capacitados y seleccionados habiendo sido aprobados por su conocimiento bíblico, teológico y Doctrina de la Iglesia Luterana, teniendo muy en cuenta su amor al trabajo de la Obra de Dios, su buen testimonio y liderazgo" (artículo 26). Expresamente se agrega que "este ministerio puede ser desempeñado por hombres y mujeres" (artículo 26).

En la práctica, desde mediados de los años ochenta hubo en la ILS aparte del obispo un solo pastor, Mauro Recinos, que como teólogo con formación académica cumplió con todos los requisitos para el cargo del presbítero. Mientras que Gómez y Recinos, mantuvieron por esta razón su posición destacada en la iglesia, los nuevos reglamentos, sin embargo, elevaron considerablemente la categoría del cargo de diácono, ya que fue definido como ministerio ordenado que incluía el encargo general de anunciar la palabra y de administrar los sacramentos.

Los cargos de evangelista, catequista y maestro de escuela bíblica no están ligados según el Reglamento Interno a una ordenación. Los evangelistas, que "son aquellos obreros dedicados a realizar visitas a las Instituciones de Asistencia Social y promover el trabajo en difundir el Evangelio por las calles" pueden ser autorizados "en casos especiales por ausencia de Presbíteros y Diáconos [...] (de) la dirección de una congregación y administrar los Sacramentos." (artículo 32). Catequistas y maestros por su parte deben "Producir material y preparar maestros de Escuela Bíblica en todas las Iglesias del país" (artículo 33), "colaborar en la pastoral de su Iglesia según el cargo que le asigne el Pastor de la misma", "enseñar la doctrina" y "predicar la palabra de Dios" (artículo 34b-d).

Hasta 1992, Gómez ordenó a un total de 22 diáconos, entre ellos a varias mujeres, e instaló a 27 evangelistas y 65 catequistas.[955] Al igual que en la primera generación, estos nuevos colaboradores habían sido anteriormente miembros o colaboradores de otras iglesias, de la iglesia católica y de la *Iglesia Reformada* y también de los *Testigos de Jehova*. También provenían casi sin excepción de la clase baja rural y urbana, eran trabajadores rurales, vendedores, dueñas de casa, estudiantes y empleados, en algunos casos no sabían ni leer ni escribir y justificaron su motivación para el servicio en la iglesia, con reflexiones económicas, por el carisma de Gómez y el trabajo de la iglesia por los derechos humanos y los refugiados.[956]

---

954 *Véase para ello también las reflexiones de Kenneth Mahler arriba en el cap. 7.2.2. Mahler defendió la opinión que la introducción de un episcopado al cual se le agregara un "clero menor", podría reducir la dependencia fianciera de otras iglesias.*

955 *Véase Gómez/Ibarra/Rodríguez/Pineda, 1993, p. 23.*

956 *Véase para ello y lo siguiente Pineda/Dubon, 1997, p. 71ss.*

El jornalero Dimas de Jesús Aparicio, quien trabajó como evangelista de la ILS en los años ochenta y que más tarde fue ordenado diácono, relata cómo llegó a conocer a la ILS inicialmente a través de su trabajo social, pero sintiéndose pronto atraído por los contenidos de su proclamación:

"Bueno en primer lugar la Iglesia llegaba con las ayudas humanitarias a las comunidades como medicina, ropa, de acueReverendo al momento que se estaba viviendo, o sea atender las necesidades primordiales. (...) En primer lugar que la Iglesia Luterana, su doctrina, es una doctrina muy bellísima, es una doctrina donde nos hace, como decir nos hace partícipes todos y se habla mucho del amor, la igualdad y la solidaridad, eso a cualquiera que visite la iglesia por primera vez se siente atraído."[957]

El sastre Francisco Carrillo, quien junto a su pequeña comunidad reformada de ocho feligreses en Jayaque, Departamento de La Libertad, encontró acogida en la ILS en 1986, se sintió especialmente atraído por el trabajo político de la iglesia:[958]



Reverendo, Francisco Carrillo y su Esposa Reverenda, Jesús Cazada de Carrillo, asesinados el 4 de noviembre de 2006

Pese a la intensa búsqueda de la verdad, el caso sigue en la impunidad.



Reverendo Medardo Gómez durante el sepelio de los esposos Carrillo martirizados el 4 de noviembre de 2006

"Porque le gustaba la iglesia, y le gustaba porque se veía que la lucha era en contra de la injusticia, por eso le gustaba la iglesia y entonces a mí también, pero tenía miedo, porque yo decía, yo soy el líder, a mí me van a matar. Pero al fin yo dije: bueno, vamos a pedir que el obispo nos confirme y vamos a declararnos como luteranos."[959]

---

957 *Entrevista 14, p. 3.*

958 *Véase Carrillo, 2001, p. 3ss. Véase también anexo 3.2, donde se encuentra la historia de la congregación luterana* Pan de Vida *en Jayaque, redactada por Carrillo.*

959 *Entrevista 13, p. 5.*

Por medio de la reestructuración de los ministerios eclesiales, la ILS logró ganar nuevos colaboradores para la iglesia durante los años ochenta que trabajaron como responsables en las congregaciones y proyectos sociales de la iglesia de rápido crecimiento. La revalorización del ministerio del diácono, que le brindaba también a personas sin educación académica la posibilidad de asumir un ministerio ordenado en la iglesia, hizo de la iglesia cada vez más una iglesia de los pobres para los pobres. No solo cambió la estructura social de los miembros de la iglesia, sino también aquella de sus colaboradores. Por ello fue necesario un perfeccionamiento teológico permanente de los nuevos colaboradores.

Esta tarea fue asumida por el mismo Gómez y por Edgar Palacios[960], quienes se reunieron todos los sábados con los nuevos colaboradores eclesiales y trabajaron con ellos tanto temas bíblicos y de la historia de la iglesia, como también temas sistemático-teológicos. Por otro lado, el origen y la historia de los nuevos colaboradores determinaron su trabajo en las congregaciones. Así por ejemplo, debido a que habían experimentado la pobreza en carne propia, se preocuparon especialmente de apoyar a personas marginalizadas a través de proyectos sociales. En los cultos, muchos de los nuevos colaboradores introdujeron canciones y coros de otras iglesias, sobre todo de las comunidades católicas de base, y además prefirieron un lenguaje elemental y melodías que tanto ellos como sus feligreses conocían. Esta es la razón por la cual EduaReverendo Cabrera, elaboró una *Liturgia Popular*[961], que reflejaba tanto en su lenguaje como en sus melodías la experiencia de vida de los feligreses y colaboradores de las congregaciones. La situación de la guerra trajo consigo que "las promociones obedecieron más a factores de orden coyuntural (como celebraciones) que a procesos sistemáticos de reconocimientos por méritos, vocación y estudios"[962].

Por eso, al final de la guerra civil la iglesia intentó sistematizar su estructura interior. Junto al *Socorro Luterano,* creó nuevos departamentos que coordinaban los diferentes campos de acción principales de la iglesia: Oficina de Derechos Humanos (1988); Departamento de la Comunicación (1988); Secretaría de la Mujer (1990); Secretaría de Niños y Juventud (1990); Oficina para la Escuela y la Educación (1993).[963] Con el inicio de la enseñanza de la Universidad Luterana en 1991, se quiso además reglamentar el proceso de formación de los pastores laicos y de los candidatos al ministerio.[964] Pero recién con el proceso de paz se crearon las condiciones externas para la implementación de un estudio ordenado y de una estructura reglamentada de los ministerios y de la iglesia.

960 *Véase para Edgar Palacios el siguiente cap. 8.6.*

961 *Sínodo Luterano Salvadoreño, 1993. Después de varias ediciones multicopiadas, se imprimió en 1993 un nuevo cancionero de la ILS bajo el título* Liturgia Popular, *que reunía tanto la nueva liturgia de Cabrera como también nuevas canciones y coros. En la mayoría de las congregaciones, este cancionero llegó a reemplazar al antiguo cancionero* Culto Cristiano *(Publicaciones El Escudo, 1964a), que databa del año 1964. Véase para ello también arriba cap. 7.3.2 al igual que abajo cap. 9.3.1.2.3.*

962 *Pineda/Dubon, 1997, p. 75.*

963 *Véase Pineda/Dubon, 1997, p. 60.*

964 *Véase Pineda/Dubon, 1997, p. 88s. El 5 de agosto de 1994 fueron ordenados por Gómez siete presbíteros y dos presbíteras. Estos nuevos presbíteros no habían pasado, sin embargo, por un estudio formal de teología, sino fueron ordenados en parte por su experiencia pastoral de muchos años. Aún después de la guerra, las directrices del Reglamento Interno que reserva el título de presbítero a pastores con formación académica no siempre se implementó consecuentemente.*

8.6 El papel de la iglesia y del obispo en el proceso de paz

En agosto de 1988, y a iniciativa del arzobispado católico de San Salvador y de su arzobispo Arturo Rivera Damas, se convocó a un *Debate Nacional por la Paz*, en el cual participaron sesenta iglesias y organizaciones diferentes de la vida pública de El Salvador, y el cual dio inicio a un proceso nacional de diálogo para la finalización pacífica de la guerra interna.[965]

La ILS también participó de este debate y por primera vez después de ocho años de guerra desarrolló propuestas propias para el proceso de paz.[966] Medardo Gómez, estima que la causa para esta intercesión tardía de la iglesia por una solución negociada fue la situación social extremadamente polarizada durante la guerra, a la cual estuvieron sujetas también las iglesias:

"Porque realmente el Diálogo-Negociación ha sido un concepto muy controvertido y complejo, teniendo sus detractores y sus paladines. Recordemos que por los años ochenta, la simple mención del término *diálogo* era una anatema, es decir que todo aquél que lo mencionara y lo pusiera como medio para dar inicio a la finalización del conflicto era tildado de subversivo, de comunista y de otros epítetos peligrosos para la seguridad y garantía de los derechos humanos. Sabe Dios cuántos muertos, torturados y encarcelados hubo a causa de proponer y luchar por el diálogo."[967]

No fueron solamente el poder estatal y los militares quienes durante largo tiempo rechazaron una solución negociada, sino también los movimientos de liberación eran en un principio críticos con respecto a las negociaciones. Debido a que inicialmente también el *Debate Nacional por la Paz* fue rechazado por el gobierno salvadoreño y tildado de acción política de la guerrilla[968], el arzobispado católico dejó la continuación del proceso de diálogo en manos de otras organizaciones e iglesias para mantener su neutralidad y desempeñarse en el futuro como negociador independiente entre el gobierno y el FMLN. De este modo, la ILS asumió entre otros actores el liderazgo dentro del *Comité Permanente del Debate Nacional* (CPDN), que daba continuidad al *Debate Nacional por la Paz.* Cofinanció al CPDN con fondos de la FLM, la cual al igual que la EKD y otras organizaciones eclesiales se comprometía con el proceso de paz[969] y además mantuvo un fluido contacto con el coordinador general del comité, Edgar Palacios, que desde hace muchos años estuvo estrechamente relacionado con la ILS, aunque provenía de la iglesia bautista. Entre otros asuntos, trabajó como decano de la facultad de teología en la ULS y fue el "asesor político y eclesial" de Gómez.[970]

En los años siguientes, el CPDN llegó a ser la mayor y más importante alianza de la sociedad civil. El comité organizó varias manifestaciones a favor de la paz en todo el país, donde por primera vez volvieron a participar tantas personas y organizaciones como habían participado antes de la guerra en las grandes manifestaciones populares.[971] Además, se organizaron conferencias, se informó a la comunidad

---

965 *Véase Debate Nacional, 1988. Véase para ello también arriba cap. 1.2.3.2.*

966 *Véase Sínodo Luterano Salvadoreño, 1988; Gómez, 09.1988.*

967 *Gómez, 29.02.1992, p. 206.*

968 *Véase Palacios, 1989, p. 3s.*

969 *Véase Stalsett, 01.12.1987; Evangelische Kirche in Deutschland, 1990, p. 502ss; Evangelische Kirche in Deutschland, 1993, p. 565ss. Véase para el financiamiento del CPDN por la FLM, Palacios/Díaz, 1989; Sínodo Luterano Salvadoreño, 1989.*

970 *Sínodo Luterano Salvadoreño, 1989, p. 4.*

971 *Véase El Heraldo Luterano, 01.1989, p. 1; El Heraldo Luterano, 02.1989b, p. 12; El Heraldo Luterano, 06.1989, p. 1; El Heraldo Luterano, 09.1989, p. 1; El Heraldo Luterano, 09.1990, p. 5.*

internacional sobre el proceso de paz y se tomó influencia sobre las negociaciones entre el gobierno y el FMLN. Junto a Edgar Palacios, Medardo Gómez se perfiló en este proceso como uno de los líderes del movimiento de paz, participó en muchos eventos por la paz, en huelgas de hambre por la paz y en muchas otras cosas, figurando tanto en El Salvador como en el extranjero como el "obispo de la paz" o el "obispo de los pobres"[972].

Este compromiso, al igual que sus méritos durante la guerra civil, le rindieron a Gómez varias distinciones y títulos de honor internacionales[973] y llevaron a que en 1992, tanto sindicatos noruegos como también la iglesia luterana de Noruega lo propusieran públicamente para el Premio Nobel de la Paz[974]. Con los fondos que recibió con sus distinciones, Gómez fundó en enero de 1991 la *Fundación para la Vida y la Paz "Obispo Medardo Gómez"* (FUNVIPAZ) que implementó junto a la ILS varios proyectos de asistencia social.[975] Además en 1988 la ILS fundó su propio Departamento de Derechos Humanos, que condenaba públicamente muchos atropellos a los derechos humanos y actos de violencia contra la población civil, que continuaron durante el proceso de paz sin perder intensidad, y los acompañaba legalmente.[976]

Es muy difícil determinar la dimensión del aporte de la ILS y de Medardo Gómez para la firma de los acueReverendos de paz ocurrida en enero de 1992. Según el obispo Rosa Chávez de la iglesia católica, la cual jugó un rol central en las negociaciones directas entre los partidos del conflicto, el aporte fue "insignificante"[977], una afirmación que demuestra cuánto se había enfriado el clima ecuménico al término de la guerra civil. Fidel Nieto, por otro lado, quien durante la guerra civil perteneció al *Partido Comunista* (PCS), enfatiza la importancia que tuvo para el proceso de paz el hecho que Gómez volviera a poner el conflicto y las negociaciones de paz en la plataforma internacional. Gómez mismo estima haber tenido una influencia sustancial en la decisión de las organizaciones de liberación de abrirse al camino de las negociaciones.[978]

No es posible llegar a juicios concluyentes en este lugar. Pero es en todo caso cierto que tanto el compromiso político de la ILS como su evolución teológica pesaron tan fuerte sobre las relaciones con la LC-MS en los años ochenta, que se llegó a la separación de las dos iglesias.

---

972 *Véase entre otros Ökumenisches Büro für Frieden und Gerechtigkeit, 11.1988, p. 1; Armen-Bischof im Rathaus, 23.05.1990; El Heraldo Luterano, 08.1992, p. 3; Sínodo Luterano Salvadoreño, 1996, p. 38.*

973 *Entre otras distinciones se le otorgaron a Gómez, El "Solidaritätspreis der Hansestadt Bremen" (Premio de Solidaridad de la ciudad hanseática de Bremen/Alemania), (1990, junto al* Comité Cristiano Pro-Desplazados de El Salvador)*; el "Justice and Peace Award" (Galardón de Justicia y Paz), (1990, Denver Justice and Peace Committee); el "Doctor of Divinity" (1993, Gettysburg College, Pennsylvania).*

974 *Véase El Heraldo Luterano, 04.1992, p. 1. Para apoyar esta propuesta, se creó en El Salvador el* Comité Nacional Pro-Premio Nobel de la Paz para el Obispo Luterano Medardo Ernesto Gómez, *en el cual participaron personas de distintos sectores de la sociedad. Véase El Heraldo Luterano, 04.1992, p. 1. Sin embargo, estos esfuerzos no fueron fructíferos, y fue otra representante de Centro América, Rigoberta Menchú, quien obtuvo el Premio Nobel de la Paz en 1992.*

975 *Véase El Heraldo Luterano, 02.1991, p. 2.*

976 *Véase Departamento de Derechos Humanos del Sínodo Luterano Salvadoreño, 1990; Sínodo Luterano Salvadoreño, 1996, p. 22s. El departamento de derechos humanos cooperó con distintas organizaciones no gubernamentales, entre otras con la* Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños *(ANIS) y con departamentos de las Naciones Unidas.*

977 *Así lo dijo el obispo Rosa Chávez en una conversación con Peter Weigand de la KA-EKD. Véase Weigand, 1993.*

978 *Véase conversación 10.*

8.7 Separación de la Iglesia Luterana Salvadoreña y la Iglesia Luterana Sínodo de Missouri (LC-MS)

Al comienzo de la segunda parte del presente trabajo se encuentra la hipótesis que el inicio del trabajo misionero en Centro América recayó en una época de apertura ecuménica y dogmática de la LC-MS, y que el quiebre con la ILS fue provocado por el retroceso conservador de la LC-MS desde comienzos de los años setenta, un proceso que tanto la ILS como sus representantes no pudieron comprender o seguir. Después de un examen del proceso de alienación y de la separación de las dos iglesias, a continuación se verificará finalmente esta hipótesis sobre la base de la presentación y el análisis de la historia de la ILS.

8.7.1 Repercusiones de la nueva política eclesial de la LC-MS en Centroamérica

El giro en la política de la LC-MS[979] demostró sus efectos en Centro América sobre todo a través de la presencia de nuevos misioneros. Mientras que los antiguos misioneros habían llegado a convertirse en un factor de irritación para la nueva dirección de la LC-MS, lo que llevó a que fueran retirados sistemáticamente de Centro América mediante fuertes cortes en el apoyo financiero para el presupuesto del CONCAP efectuados por la dirección de misión en los años setenta[980], la LC-MS volvía a enviar misioneros nuevamente en los años ochenta. Aquellos tenían la misión de redirigir a las congregaciones y a los pastores luteranos hacia el nuevo rumbo de la LC-MS.[981]

Así lo relata Héctor Vásquez, señalando que en los años ochenta "fue el problema mayor con los nuevos misioneros nuestros, que ya respondían a una política mucho más agresiva y mucho más imperialista de imposición"[982] que los anteriores misioneros. Cuidaban celosamente que se divulgara "la doctrina sana"[983] y verificaron los sermones y los cultos de todos los colaboradores eclesiales en cuanto a su conformidad doctrinal.[984] A consecuencia, rechazaron por ejemplo la *Liturgia Popular* de EduaReverendo Cabrera y la calificaron de "basura"[985], como él mismo recuerda. La esposa de Cabrera, Luz María, también recuerda problemas con los nuevos misioneros:

"Sí, súper conservadores y súper agresivos. Yo recueReverendo cuando en una reunión, (...) uno de ellos estos jóvenes les empezó a hablar a los pastores acerca de la realidad en Centroamérica, él acababa de llegar y él estaba dando una cátedra. Y dijo: Es que yo estudié esto en la universidad y que no sé dónde y no sé cuánto. Desde el primer momento llegaron en confrontación, llegaron en franca confrontación y no solo llegaron en franca confrontación sino porque recueReverendo que el muchacho que llegó a Guatemala que visitó a todos los pastores y escribió (...) un diario y después lo mandó acá a Estados Unidos donde decía lo que se hacía cada día y que aquí y allá, y que había encontrado puros comunistas y que todos los pastores eran comunistas."[986]

---

979 *Véase para ello arriba cap. 2.4.*

980 *Véase para ello arriba cap. 7.1.*

981 *Véase Mahler, 2002, p. 55. Por el hecho de que ha transcurrido poco tiempo desde entonces, el autor renuncia al máximo a individualizar personas en particular.*

982 *Vásquez, en, Austin 6, p. 10.*

983 *Vásquez, en, Austin 6, p. 17.*

984 *Véase entrevista 1, p. 5.*

985 *Eduardo Cabrera, en, Austin 6, p. 15.*

986 *Luz María de Cabrera, en, Austin 6, p. 16.*

Mirando la historia de la LC-MS, ciertamente no sorprende que los nuevos misioneros representaran tal línea teológica y político-eclesial conservadora y propensa a la tensión, ya que, como se sabe, la mayoría de los teólogos y pastores progresistas o bien "liberales" había abandonado la LC-MS al momento de su cisma en 1974.

Otro intento más en los años ochenta para volver a ligar a los pastores locales centroamericanos más estrechamente a la LC-MS en los EE.UU. fue la demanda de la dirección de misión para que todos los pastores firmaran un "credo"[987] en el cual debían confesar su adhesión a las doctrinas de la LC-MS, a la divulgación de la "doctrina santa" y al "rechazo de actividades políticas". La mayoría de los pastores locales efectivamente firmó este documento, sin embargo, tal como lo recuerda Héctor Vásquez, quien no lo firmó y pronto fue presionado por la LC-MS para abandonar la iglesia, no lo hicieron por convicción, sino con desprecio y diciéndose "que piensen lo que piensen"[988] los misioneros. Probablemente, para los pastores que firmaron solo fue importante seguir con el apoyo económico, en lo demás querían continuar con su trabajo sin mayores problemas. A fines de los años ochenta, sin embargo, quedó de manifiesto que tampoco con tal postura una cooperación entre la ILS y la LC-MS sería posible.

8.7.2 La separación y sus razones

La rígida política misionera de la LC-MS aceleró el proceso de alienación entre la ILS y la LC-MS, el cual tampoco pudo ser frenado con diálogos de mediación que se sostuvieron regularmente entre representantes de ambas iglesias. Los motivos principales que finalmente llevaron a la LC-MS a terminar las relaciones con la ILS, se desprenden de una carta que Medardo Gómez escribió en 1987 a Ralph Boultmann de la dirección de misión en los EE.UU. en la cual responde detalladamente a la crítica que la LC-MS hacía a la ILS, a saber: el gran compromiso político de la ILS, la influencia de la teología de la liberación sobre ella, sus amplias relaciones ecuménicas, y también la introducción de la ordenación de mujeres y del ministerio episcopal.[989]

En su carta, Gómez se esforzó en explicar diplomáticamente y de manera plausible la evolución de la ILS. Como un asunto de principio, dejó claro al inicio de su carta:

"En primer lugar, deseo que nuestros hermanos comprendan que hay zonas determinadas en el mundo donde se viven situaciones especiales en el cual la realidad *presiona* a que la Iglesia tome sus determinaciones, y la Iglesia se ve obligada a tomar en serio las demandas de su pueblo y con el espíritu de Dios intentar y hacer lo posible en cumplir con el gran mandato divino."[990]

Indudablemente, y siguiendo la línea de argumentación de Gómez, la evolución de la iglesia no podía comprenderse sin el contexto histórico y social especial del país. Pero en su carta Gómez se defiende contra imputaciones simplificadoras. Con determinación y consciente del hecho que la LC-MS desde mediados de los años setenta volvía a distanciarse de nuevas nociones científicas y corrientes teológicas, intentó hacerle frente a la impresión de la LC-MS que la ILS podría ser clasificada como un movimiento teológico-político.

---

987 *Ha sido imposible encontrar o bien, tener acceso a este documento. Las citas en este lugar se basan tanto en los recuerdos de los pastores y misioneros en la Conferencia de Austin (Véase Austin 6) como en los relatos de Kenneth Mahler en Mahler, 2002, p. 64ss.*

988 *Vásquez, en, Austin 6, p. 15.*

989 *Véase para ello y para lo siguiente Gómez, 07.04.1987. Debido a que las cartas de la dirección de misión de la LC-MS ya no se encuentran y que de parte de la LC-MS no se le dio al autor acceso a la correspondencia en cuestión, los reproches de la LC-MS contra la ILS solo pueden ser deducidos de la carta de respuesta de Gómez. Estos indicios coinciden, sin embargo, con informaciones obtenidas de otras fuentes. Véase entre otros, conversación 7, entrevista 6, Austin 6, Pineda/Dubon, 1997, p. 100ss.*

990 *Gómez, 07.04.1987, p. 1. Destacados en el original.*

991 *Gómez, 07.04.1987, p. 2.*

Negó la influencia de la teología de la liberación y presentó la atención de la iglesia a las personas marginalizadas y su compromiso social como un "descubrimiento particular de nuestra iglesia [...] que el contacto con las comunidades de nuestro pueblo nos ha enseñado."[991] Y para subrayar aún más la distancia con la teología de la liberación y su vocabulario, apunta además a que la ILS no habla de una opción por los pobres como lo hacen los teólogos de la liberación, sino de una "atención especial a los más necesitados"[992].

Al referirse a las relaciones ecuménicas de la ILS, Gómez se esforzó en evitar el conflicto con la nueva postura anti-ecuménica de la LC-MS. Enfatizó que la ILS se relacionaba "en primer lugar con las Iglesias Luteranas por tener nuestra misma confesión de Fe", y que la colaboración con las otras iglesias cristianas tenía el objetivo principal de "servir a nuestro pueblo"; dice además que "podemos tratarnos como hermanos, respetándonos nuestros puntos de vista de la doctrina de cada iglesia", y que "es imposible que siendo luterano me haga católico o de otra Iglesia Cristiana aceptando sus doctrinas"[993].

De manera muy similar, Gómez evitó presentar el tema de la ordenación de mujeres, rechazado terminantemente por la LC-MS, como una innovación definitiva de la ILS. Eludió en su carta la terminología de "ordenación", aunque ese era el término utilizado al interior de la ILS, y prefirió en su lugar el término "pastoral de la mujer"[994], indicando que en la situación de la guerra civil existían congregaciones donde "el único liderazgo existente es el de las mujeres"[995]. Paralelamente a lo que era la práctica en algunas comunidades católicas en El Salvador, "Las mujeres han impartido el Sacramento, pero ha sido un hombre-presbítero, diácono u obispo quien ha ofrecido el Sacramento y ha dicho la bendición"[996]. Con esto no se habría decidido ya acerca de la práctica en el futuro, la iglesia estaría más bien "aprendiendo, sentimos la necesidad, más precisamente para no actuar sin bases"[997].

Finalmente, en cuanto al episcopado que siempre ha sido rechazado por la LC-MS desde sus experiencias con su primer y único obispo, Gómez enfatizó que en la ILS "nunca se pensó en un tipo de obispado al estilo romano y la gran importancia del poder por la sucesión apostólica", sino que "se vio que era una gran idea, pues posiblemente daría seguridad a la persona del obispo y autoridad para velar y cuidar a la Iglesia".[998]

En resumen, esta carta de Gómez ofrece una buena visión de cómo la ILS y sus representantes tuvieron que manejar equilibradamente y de manera delicada el asunto político-eclesial y teológico de su relación con la LC-MS a fines de los años ochenta. Por una parte, intentaron impedir el surgimiento de diferencias imposibles de superar con la LC-MS, la cual se tornaba cada vez más conservadora. El vínculo histórico con la LC-MS, aparte de su dependencia económica, fue una importante razón para esta actitud. Por otra parte, no quisieron detener, o incluso revertir su propia evolución por consideración hacia la LC-MS, o por miedo por la futura situación económica. El contacto con la FLM y con otras iglesias luteranas que asesoraron teológicamente a la ILS y la apoyaron económicamente le ayudó a enfrentarse a la LC-MS consciente de su propia valía.[999] Pero al final, este acto de equilibrio entre el vínculo con la LC-MS y la propia evolución no fue exitoso.

---

992 *Gómez, 07.04.1987, p. 2. Para la relación entre Gómez y la teología de la liberación Véase también abajo cap. 9.3.2.3.*

993 *Gómez, 07.04.1987, p. 2.*

994 *Gómez, 07.04.1987, p. 3.*

995 *Gómez, 07.04.1987, p. 4.*

996 *Gómez, 07.04.1987, p. 4.*

997 *Gómez, 07.04.1987, p. 4.*

998 *Gómez, 07.04.1987, p. 5.*

999 *Pineda/Dubon lo comentan críticamente, "No obstante esto, no logró romper su dependencia financiera de las iglesias del norte, sustituyendo la relación con Misuri por la Federación Luterana Mundial." Pineda/Dubon, 1997, p. 58.*

En 1988 la LC-MS decidió cesar los pagos directos de los sueldos y los apoyos financieros a la ILS. Si bien los representantes de las iglesias no hablaron de una separación formal, sino decían que "cambian las relaciones entre las iglesias hermanas"[1000], la ruptura de todas las relaciones oficiales se produjo cuando ese mismo año la LC-MS encargó la disolución del CONCAP.[1001] Solamente perduraron amistades personales con algunas congregaciones y pastores de la LC-MS como también con los antiguos misioneros amigos como Robert Gussick.

8.7.3 Análisis de la separación

Para finalizar, se verificará la hipótesis formulada antes que en definitiva fue la LC-MS que por su giro conservador provocó el cisma con la ILS, mientras que al inicio de su presencia en Centro América había implementado una política misionera y eclesial en gran parte liberal, preparando y fomentando con ello la evolución específica de la ILS.

La ILS se transformó en los años setenta y ochenta en una iglesia altamente comprometida en lo político y lo social, abriéndose a la población marginalizada, tanto en la estructura de su membresía como en la estructura de sus empleados, localizando su interpretación bíblica y su proclamación en el contexto social concreto de El Salvador, manteniendo una diversidad de relaciones ecuménicas y ejerciendo su derecho a ser independiente en cuanto a su política eclesial y su autoresponsabilidad teológica. Esta transformación de la iglesia se vio influenciada por las extremas condiciones sociales antes y durante la guerra civil en El Salvador. Por otro lado, la LC-MS creó una base para esta transformación con su trabajo misionero y su política eclesial durante los años cincuenta y sesenta, que estuvieron dirigidos a lograr la autonomía y la independencia de las iglesias nacientes, a la apertura ecuménica y también al compromiso social. En la presente investigación se han presentado suficientes pruebas para esta hipótesis, que serán resumidas aquí.

Se ha demostrado extensamente cómo la idea de formar iglesias locales, que debían actuar de forma independiente en cuanto a su política eclesial y en autoresponsabilidad teológica, caracterizó desde el inicio el trabajo misionero de la LC-MS en Centro América. Pese a las reservas iniciales de la dirección de misión y de otros misioneros, Robert Gussick pudo imponerse ampliamente con su política misionera que se basaba en los principios de la "auto-propagación" (self-propagation) y del "auto-gobierno" (self-government) (capítulo 3), e incluso logró que sus reflexiones estratégicas para la misión fueran adoptadas en 1957 como política misionera oficial de la LC-MS en Centro América (capítulo 5). Las "Afirmaciones sobre la misión" de 1965, que preveían una transferencia de la responsabilidad y de la autonomía de decisión sobre la política y estrategia misionera hacia las respectivas iglesias locales (capítulo 6), le dieron peso adicional a esta estrategia. Solamente el importante principio del "auto-sostenimiento" (self-support) nunca pudo ser realizado, lo que tuvo un efecto de largo plazo sobre el desarrollo de las iglesias luteranas en Centro América en el sentido que la LC-MS, a partir de su giro conservador, intentó influenciar los procesos de decisión de las iglesias locales a través de su política financiera (capítulo 7). El hecho que la ILS se defendió contra esta política, la caracteriza como una iglesia que había implementado y se había apropiado de la autoresponsabilidad e independencia, propagadas (anteriormente) por la LC-MS.

[1000] *Gómez/Ibarra/Rodriguez/Pineda, 1993, p. 33. Véase también Pineda/Dubon, 1997, p. 101.*

[1001] *Véase El Heraldo Luterano, 02.1994, p. 9. Si bien la LC-MS, con la fundación de la* Conferencia Luterana de Centro América *(CONLUT) creó una organización centroamericana sucesora, en ella fueron admitidas solo aquellas iglesias que hicieron una reconversión conservadora junto a la LC-MS. En esa época, fueron solo congregaciones de Guatemala que lo hicieron. La ILS, por su lado, fundó junto a otras iglesias en Centro América la* Comunidad de Iglesias Luteranas de Centro América *(CILCA).*

También en cuanto a su orientación ecuménica, la ILS dio continuidad a la herencia política-eclesial y teológica de la LC-MS de los años cincuenta y sesenta. La apertura ecuménica de la LC-MS en los EE.UU. (capítulo 2.3.2) había fomentado también la cooperación ecuménica con otras iglesias en Latino América. En esta línea, representantes del CONCAP participaron en los *Congresos Luteranos Latinoamericanos* y cooperaron junto a otras iglesias en la elaboración de literatura teológica en castellano (capítulo 5). La nueva generación de teólogos para Centro América fue formada en el ámbito ecuménico de la *Comunidad Teológica de México.* En la *Congregación Cristo Rey* en Guatemala se acordó incluso una cooperación directa con la EKD a nivel congregacional (capítulo 6). Además, con el correr de los años se había apaciguado entre los misioneros su inicial fervor dogmático, y muchos de ellos habían llegado a la convicción que una misión ligada a la confesión no debía estar en el primer plano de su trabajo (capítulo 2.3.3 y capítulo 3.2.2). Por eso no sorprende que los pastores latinoamericanos formados ecuménicamente en México, no pudieron acompañar el repentino rechazo de la cooperación ecuménica por parte de la LC-MS, rechazo que en los años ochenta exigió también de sus iglesias hermanas en Centro América y que ya en 1975 había contribuido al quiebre en la *Congregación Cristo Rey.*[1002]

En cuanto a su compromiso político y social, la ILS pasó por una transformación similar a la LC-MS, aunque bajo condiciones sociales completamente diferentes. Mientras que la LC-MS fue obligada por las dos guerras mundiales a transformarse de una iglesia alemana de inmigración a una iglesia estadounidense que asume también una responsabilidad social (capítulo 2.3.2), la ILS pasó por un proceso comparable de arraigo en la realidad salvadoreña. Pero la situación extremadamente polarizada en El Salvador y las barreras extremas entre las clases sociales tuvieron la consecuencia que la ILS no pudo estar presente en todos los grupos de la población. La decisión de la iglesia de solidarizarse con los refugiados y los marginalizados del país tuvo como consecuencia no intencionada por la iglesia, pero inevitable a causa de las polarizaciones sociales, que la clase media se replegó de la ILS. La situación social del país, donde la gran mayoría de la gente vivía en extrema pobreza y bajo opresión, llevó a la ILS además a desarrollar un enorme programa de asistencia social. En comparación con el desarrollo de la LC-MS a partir las dos guerras mundiales, la responsabilidad social y en la sociedad ha alcanzado una mayor importancia en la ILS. Sin embargo, la ILS no se ha diferenciado fundamentalmente de la política eclesial de la LC-MS de los años cincuenta y sesenta que apuntaba a la apertura social, sino que solamente ha reaccionado a la situación histórica particular del país. La posterior crítica de la LC-MS con respecto a la estrecha relación de la ILS con "las demandas de su pueblo"[1003] no tomó en consideración esta situación particular y se originó más bien en el giro conservador de la LC-MS, que tuvo como consecuencia el abandono de su responsabilidad social.

Mientras que en las áreas descritas hasta aquí es posible descubrir un vínculo entre la doctrina y la práctica de la ILS, por un lado, y el proceso de apertura teológica al igual que la dinámica política-eclesial de la LC-MS, por el otro, las innovaciones de la ordenación de la mujer y del episcopado realizadas por la ILS no se pueden atribuir a la influencia de las tradiciones provenientes de la LC-MS. Si bien la LC-MS en el curso de su proceso de apertura bajo el presidente Harás había también fortalecido la posición de las mujeres en las estructuras eclesiales (capítulo 2.3.2), todavía rechazaba tanto la ordenación de la mujer como la (re)introducción del episcopado. Se puede observar, sin embargo, que a pesar de esta postura de rechazo, desde los años cincuenta a los años setenta la LC-MS no se cerró absolutamente a la cooperación con aquellas iglesias o bien, federaciones de iglesias donde se practicaba la ordenación de la mujer o donde existía el epsicopado. Al contrario, la LC-MS mantuvo en aquella época múltiples contactos con iglesias

[1002] *Véase entrevista 9, p. 4ss; Véase para ello también arriba cap. 6.3.3.*
[1003] *Gómez, 07.04.1987, p. 1. Gómez cita aquí una acusación de la LC-MS contra la ILS.*

luteranas tanto en los EE.UU. como en Europa, con la FLM y también con iglesias y federaciones de iglesias protestantes no luteranas como la EKD, que eran dirigidas por obispos y donde a partir de mediados del siglo veinte se ordenó a mujeres. Considerando esto, ni el episcopado ni la ordenación de la mujer habrían sido una razón para terminar las relaciones con la ILS. Esta reacción se pudo producir recién cuando las fuerzas conservadoras volvieron a determinar la política de la LC-MS, las cuales reaccionaron con exclusión y separación ante posiciones teológicas divergentes dentro y fuera de la iglesia.

Del resumen surge claramente que la ILS dio continuidad al camino de la apertura eclesial y ecuménica que la LC-MS misma había transitado hasta comienzos de los años setenta y en cuyo transcurso había iniciado el trabajo misionero luterano en Centro América. La ILS se transformó en ese proceso en un prototipo de iglesia que, según la definición de Bainbridge y Stark[1004], aceptó su entorno social como ámbito de responsabilidad y de acción, es decir que se puso en una *menor tensión con su contexto social*. Debido a su fuerte identificación con las demandas del movimiento popular y por su compromiso social, la ILS llegó a ser una iglesia en y para la sociedad, aunque en primer lugar para el sector marginalizado de la sociedad. La cooperación ecuménica con la iglesia católica y con otras iglesias históricas, intensificada durante la guerra civil, al igual que su proclamación orientada en el contexto, también caracterizaron a la ILS como una *iglesia con poca tensión con su contexto social y eclesial*. La transformación de la LC-MS, en cambio, tomó una dirección diametralmente opuesta. Canceló relaciones ecuménicas, se aisló del discurso científico-teológico, se distanció de una asunción generalizada de responsabilidad social de la iglesia en la sociedad y de esta manera creó una *relación de tensión cada vez más alta con su entorno*. La consecuencia de este desarrollo fue la separación definitiva de la ILS, la cual no logró acompañar el proceso ecclesiológico de separación de la LC-MS.

8.8 Suplemento: La iglesia y la paz difícil (1992-2003)

El marco histórico de este análisis culmina con la firma del AcueReverendo de Paz de 1992. Desde entonces, la ILS al igual que toda la sociedad salvadoreña, se encuentra en un proceso de transición y de reorientación que aún no puede ser evaluado definitivamente. Sin embargo, con el presente suplemento se desea complementar con elementos que describen cómo la iglesia ha reaccionado hasta este momento ante los desafíos de la post guerra.

Como ya se escribió brevemente en el capítulo 1.2.3.2, aparte de los escasos logros, como por ejemplo en el campo de la desmilitarización del país, la gran debilidad del AcueReverendo de Paz se encuentra en el área socioeconómica, ya que aún después de 1992 no hubo cambios fundamentales con respecto a la extrema desigualdad social de la sociedad salvadoreña, habiendo sido ella una de las principales causas para la guerra civil. Esta evaluación lleva a Michael Krämer a hablar con relación a El Salvador, de una "paz de baja intensidad" o bien, de "una paz difícil"[1005], en la cual no se ha logrado aún imponer las reformas económicas, políticas y sociales necesarias para crear realmente una sociedad ampliamente pacífica y de justicia social.

A pesar de las tasas de crecimiento económico relativamente altas, nada cambió para la mayoría de la población en los años posteriores al fin de la guerra. Las élites económicas lograron y aún logran imponer sus intereses sin impedimento, los pobres están expuestos sin protección a las consecuencias negativas de la globalización y de los desastres naturales. A esto se suma el enorme aumento de la delincuencia que desde

---

[1004] *Véase para ello arriba cap. 2.1.*

[1005] *Krämer, 1996, p. 160ss.*

hace años le reserva a El Salvador un lugar destacado en las estadísticas de la violencia en América Latina. Al margen de la desigualdad, las causas también pueden buscarse en las experiencias de violencia durante la guerra que aún perduran: por suficiente tiempo, los salvadoreños experimentaron que una vida humana no vale nada. Muchos no han aprendido otra cosa que manipular un arma.[1006]

La ILS comparte la decepción de todas las personas que se habían hecho grandes expectativas con la paz al analizar los desarrollos en la post guerra. Al mismo tiempo, experimenta la frustración producto que sus posibilidades de reaccionar adecuadamente ante los nuevos desafíos sociales son cada vez más reducidas:

"Hoy en el período de post guerra va a ser comprensible una disminución en cantidad tanto de feligresía como de simpatizantes pues ha menuado el trabajo social y el peligro de una guerra es menor posible. La iglesia cuenta con menores recursos financieros, ya que para las Agencias extranjeras es menos importante la situación del país y van disminuyendo los presupuestos a los proyectos. Es lamentable que estas agencias no vean lo importante que es este momento de transición que se vive en el país, el apoyo y solidaridad que nos brindan."[1007]

Las consecuencias inmediatas del período de post guerra tuvieron un efecto similar a una espiral negativa sobre la ILS: el interés del extranjero en El Salvador disminuyó súbitamente después del AcueReverendo de Paz. Enseguida, las organizaciones internacionales de ayuda disminuyeron su apoyo financiero o bien, lo desviaron hacia otros focos críticos en el mundo. Esto a su vez disminuyó las posibilidades de la iglesia para asumir sus tareas sociales y pastorales de forma tan amplia como de costumbre. Por esta razón perdió miembros y simpatizantes.[1008]

Estagnación y pérdida de membresía fueron hechos que marcaron no solo el desarrollo de la ILS, sino de todas las iglesias protestantes en Centro América a partir de 1990:

"Una vez que el punto culminante de la crisis política y militar pasó, las ofertas de una interpretación religiosa de la crisis y de la construcción de una nueva identidad evidentemente pierden atractivo. En todo caso, la presencia de la minoría protestante altamente activa tiene ciertamente una importancia social."[1009]

Es cierto que la ILS ha logrado mantener su importancia social surgida durante la guerra civil, sin disminuir su compromiso con la mayoría marginalizada de la población y actuando social y diacónicamente de acueReverendo a sus posiblidades. Sin embargo, esto experimenta grandes variaciones coyunturales. Con cada desastre natural, como por ejemplo inundaciones o terremotos, crece súbitamente el interés de las organizaciones internacionales al igual que su disposición para aumentar su apoyo financiero. Es cierto que muchas iglesias y organizaciones hermanas apoyan independientemente de estos eventos el trabajo social continuo de la iglesia, por ejemplo comedores, centros de salud, escuelas, universidad, y financian en gran parte el presupuesto institucional de la iglesia, al cual los miembros que en su mayoría carecen de medios, apenas pueden contribuir.

1006 *Véase Krämer, 2002, p. 7.*

1007 *Sínodo Luterano Salvadoreño, 1996, p. 16s. Véase también las afirmaciones muy similares en Gómez/Ibarra/Rodríguez/Pineda, 1993, p. 49.*

1008 *No hay estadísticas que permitan dar datos fidedignos sobre el actual tamaño de la iglesia.*

1009 *Original en alemán, en Schäfer, 2002, p. 4.*

Para terminar con esta dependencia económica o bien, para disminuirla, la ILS intenta desde hace algunos años volver a ganar nuevos miembros en la clase media.[1010] Este desarrollo es posible porque las rigurosas polarizaciones sociales del período de la guerra civil están disminuyendo lentamente. Además, en los años recientes, la ILS ha fomentado mediante la fundación de la ULS y becas financiadas internacionalmente la formación académica de miembros y simpatizantes que ahora trabajan como abogados, médicos, profesores, ingenieros y otras profesiones más, con lo cual ascienden poco a poco a la clase media.

Tal como en la época de la guerra civil, también en los años de la post guerra la ILS ha jugado un rol destacado en el esfuerzo por más justicia social y política. Todas las semanas, el obispo u otro representante de la iglesia se refieren críticamente a la situación del país y encuentran una importante repercusión en los medios y en la sociedad.[1011] En red de cooperación con otras iglesias y con otros actores de la sociedad civil, tales como sindicatos y organizaciones no gubernamentales, la iglesia ejerce influencia sobre el desarrollo del país. La lucha contra la globalización neoliberal y sus consecuencias negativas para los paises pobres como El Salvador está ocupando cada vez más el centro de atención. Tal como lo hizo durante la época de la guerra civil, la iglesia vuelve a trabajar, más fuertemente en articulaciones internacionales.[1012] Un ejemplo reciente es la declaración conjunta de las iglesias luteranas en Latinoamérica en la Preasamblea Regional para la Sexta Asamblea General de la FLM en Winnipeg, que se organizó del 6 al 9 de abril de 2003 en San Salvador y donde se condena en términos muy duros el modelo económico neoliberal predominante en el mundo, basado en la exclusión, la incrementación de la pobreza y la pauperización.[1013]

Hasta el momento actual, la ILS en esta primera década de la "paz difícil" en El Salvador ha continuado su camino que emprendió desde la guerra civil junto a los pobres y marginalizados, a pesar de agobiantes problemas financieros y pérdida de membresía. La siguiente retrospectiva del contexto de la ILS refleja que este camino es experimentado como un auténtico testimonio de fe, que se ve obligado a las confesiones luteranas y al propio contexto:

"¿Qué fue lo que impulsó a la iglesia a poner todos sus recursos humanos y materiales en función de esa pastoral de acompañamiento al pueblo? Fue sin duda alguna, el hecho que esta iglesia, pese a haber tenido sus orígenes en la labor misionera de pastores norteamericanos, siempre le dio esencial importancia a los valores de nuestro país. Y la fe reflexionó desde nuestro pueblo, así como desde un principio, elementos nacionales se incorporaron al trabajo misional. Pastores como Don Napoleón Vásquez, de extracción humilde, pastor converso, zapatero, hojalatero, fontanero, herrero, carpintero y médico práctico, reflejan exáctamente el origen de nuestra Iglesia y sus misioneros y promotores.

Es decir, aquí no hemos querido transplantar las tradiciones culturales, inherentes a la práctica de la fe luterana que hay en Estados Unidos o Europa, sino que siempre la Iglesia propendió tener un carácter salvadoreño. Este elemento es fundamental en los aspectos doctrinarios de la fe luterana, pues las Confesiones de Augsburgo, señalan: 'La Iglesia podrá ser expresión de sus propias culturas en cada lugar.'"[1014]

1010 *Véase Jahnel, 2001.*

1011 *La revista de la ILS, el Heraldo Luterano, tuvo que suspender su producción en castellano en 1996 y en inglés en 1997, por falta de apoyo económico. Pero desde 2001 es posible publicar en cooperación con el diario* Co-Latino *una edición semanal, cuyo volumen sin embargo se limita a una página de ese diario.*

1012 *La ILS es, entre otros, miembro de la* Comunidad de Iglesias Luteranas en Centro América *(CILCA), de la* Conferencia Luterana de Obispos y Presidentes de Latino América *(COP), del* consejo Latinoamericano de Iglesias *(CLAI), de la FLM y del CMI.*

1013 *Véase Mensaje de las Iglesias Luteranas en la región latinoamericana y el Caribe – Federación Luterana Mundial. Pre-Asamblea Latino América y el Caribe, 2003*

1014 *Gómez/Ibarra/Rodríguez/Pineda, 1993, p. 48.*

Estas reflexiones distinguen a la ILS como una iglesia que define su identidad luterana plenamente consciente de su propio valor y contextualmente. La referencia a la "realidad nacional" o al "carácter salvadoreño" de la ILS, pero también la cita tomada de la Confesiones de Augsburgo (CA VII) interpretada muy libremente o bien, contextualmente, son una expresión genuina de la integración contextual y la continuación de la tradición luterana. En su *Teología de la Vida,* que será presentada y examinada en la última parte de este trabajo, Medardo Gómez desarrolló cómo la iglesia en el contexto de la ILS y de El Salvador llega a "ser expresión de su propia cultura".



Cruz del Apostolado en la Pastoral del VIH-SIDA de la Iglesia Luterana Salvadoreña

Tercera Parte
Teología en el contexto de la Iglesia Luterana Salvadoreña

Mientras que en la primera parte de este trabajo se investigó el protestantismo en El Salvador en el marco de los desarrollos sociales y políticos del país, y en la segunda parte se analiza la evolución específica de la *Iglesia Luterana Salvadoreña* frente a este trasfondo, en esta tercera parte se examinará la comprensión teológica de la ILS de sí misma, tal como se desarrolló dentro del contexto presentado. Las escrituras sistemático-teológicas que Medardo Gómez redactó como pastor y obispo de la ILS representan un amplio material para una investigación de este tipo.[1015] Es cierto que estos documentos reflejan las ideas de *un solo* cristiano luterano en El Salvador. Sin embargo, y tal como se explicó en la parte anterior de este trabajo, en su calidad de pastor y obispo Gómez marcó sostenidamente el desarrollo y el posicionamiento teológico de la ILS, al igual que el pensamiento teológico de muchos pastores y miembros de la ILS. Por esta razón, su teología merece un lugar destacado. En este sentido, se corresponde con el desarrollo histórico y con el proceso mediante el cual se constituye la iglesia, que a continuación se ofrezca un análisis de las reflexiones teológicas de Medardo Gómez como una expresión teológica representativa en el contexto de la ILS.

9. La Teología de la Vida de Medardo Gómez

9.1 Introducción

"Teología de la vida es liberación para todos."[1016] Con estas palabras de Medardo Gómez se resume adecuadamente la intención de su teología que él llamó "Teología de la Vida" (TdV). En el centro de la reflexión teológica de Gómez está la vida. Tomando la vida de las personas de su país como punto de partida, Gómez descubre experiencias de fe en el pueblo, las cuales le permiten al pueblo vivir y sobrevivir. A raíz de estas experiencias, los testimonios de vida de la Biblia se le revelan de manera totalmente nueva y reconoce que la vida no es posible sin una liberación completa. Solo cuando todas las personas sean realmente libres, es posible una "vida plena y abundante"[1017] para todos.

En lo que sigue nos ocuparemos de este pensamiento de Gómez surgido de sus experiencias pastorales en la ILS. La investigación comienza en el capítulo 9.2 con el análisis de los orígenes de la TdV, en donde se determinarán los desafíos concretos que motivaron a Gómez a una mayor productividad sistemático-teológica y a la publicación de sus reflexiones. Por una parte, el análisis obedece a un interés histórico y su objetivo es localizar la TdV en el flujo de la historia de la teología. Por otra parte, se intentará definir la relación entre el contenido de la TdV y su contexto vital. En el capítulo 9.3 se realizará una descripción de la TdV como paso triple desde la experiencia a través de la reflexión teológica hacia la práctica, para lo cual se destacará especialmente la voz de Medardo Gómez mediante la presentación de sus textos inalterados. Finalmente, en el capítulo 9.4 los términos centrales de la TdV como *los pobres* y *la vida,* serán analizados y valorados críticamente en correlación con otras teologías contextuales.

[1015] *Véase la lista de los documentos redactados por Medardo Gómez en el índice de las fuentes de este trabajo.*
[1016] *Gómez: 11.1992, p. 52.*
[1017] *Gómez: 11.1992, p. 49.*

9.2 El surgimiento de la Teología de la Vida de Medardo Gómez

9.2.1 La Teología de la Vida como respuesta a la crisis de la Teología de la Liberación

Medardo Gómez desarrolló los lineamientos principales de una Teología de la Vida en los años 1991 y 1992, después de breves reflexiones previas en el año 1989. La TdV surge entonces en un período en el cual la Teología de la Liberación latinoamericana había caído en una grave crisis debido a los profundos cambios políticos y económicos en el mundo. Ya que en los capítulos anteriores ya se hizo extensa referencia a aquellos desarrollos, en lo siguiente solamente se destacan las líneas principales.

En el ámbito internacional se produjo el fin de la guerra fría y el derrumbe del socialismo real en Europa del Este, cuya expresión simbólica fue la caída del Muro de Berlín en el año 1989. A la vez, surgió un bloque unipolar de poder, a cuya punta se encuentran los EE.UU. con su hegemonía militar. En Centro América, a pocos días de la caída del Muro de Berlín fueron asesinados a manos de los militares los seis jesuitas de la Universidad Católica UCA en El Salvador, y en diciembre de 1989 los EE.UU. invadían Panamá. En 1990 el gobierno sandinista de Nicaragua sufrió una derrota en un proceso de elecciones democráticas, después de años de guerra contra los Contras financiados y formados por los EE.UU. En 1992 las negociaciones de paz entre el gobierno y la guerrilla en El Salvador llevaron al fin de la guerra civil de doce años y a una "paz de baja intensidad"[1018].

En el área de la economía global, se impuso una transnacionalización radical de la economía de mercado que apunta a la modernización y a la integración de los mercados y fija el dominio económico del norte sobre el sur. Incluso algunos de los que antes fueron críticos de una globalización de los mercados, capitularon ante el nuevo orden mundial. Fernando Enrique CaReverendoso, por ejemplo, que había pertenecido al círculo de los autores de la teoría de la dependencia, se transformó en un consecuente defensor de una política económica neoliberal cuando fue presidente de Brasil. El tiempo para soñar un modelo alternativo de sociedad en América Latina, que pusiera fin a la desigualdad y a la explotación, parecía haber terminado definitivamente.

A raíz del derrumbe de los países socialistas, vinculado a la crisis del modelo socialista de sociedad, la Teología de la Liberación enfrentó fuertes problemas de identidad. Sus críticos celebraron el derrumbe de los sistemas socialistas como una definitiva deslegitimación de la Teología de la Liberación que en su enfoque teórico estuvo estrechamente vinculada al análisis marxista de la sociedad.[1019] En Centro América, la derrota electoral de los sandinistas en Nicaragua tuvo un efecto especialmente devastador sobre las visiones tanto de comunidades cristianas de base como de los teólogos de la liberación que habían participado en el proceso revolucionario sandinista.

También Gómez oyó a principios de los años noventa a los críticos de la Teología de la Liberación proclamar que "cayó el socialismo [...] por lo tanto los movimientos de liberación de los oprimidos en América Latina y en el Tercer Mundo, ya no tienen futuro, ya no tienen razón de ser."[1020] Aunque hasta aquel momento no

---

1018 Krämer: 1996, p. 164. Véase para el término "paz de baja intensidad" también arriba cap. 8.8.

1019 Véase para la crítica de la Teología de la Liberación Schürger: 1995, p. 12ss.

1020 Gómez: 11.1992, p. 57.

había participado del discurso de la Teología de la Liberación mediante publicaciones, se sintió desafiado por esta crítica. A su juicio, la crítica a la Teología de la Liberación estaba errada, pues el concepto de la Teología de la Liberación no se agotaba en un análisis de la sociedad marcado por el marxismo, razón por la que no perdía tampoco su relevancia con él, y porque las condiciones históricas que recién habían hecho surgir a la Teología de la Liberación aún perduraban. Gómez y su iglesia experimentaron y sufrieron en carne propia el hecho que el proceso de paz en El Salvador estuvo acompañado por estallidos extremos de violencia y que en definitiva no se lograba acabar con el problema de fondo de la sociedad, es decir, con la desigualdad entre los grupos de la población, con el resultado que la pobreza, la opresión y la violencia seguían pesando sobre la vida de la mayoría de los salvadoreños. Por esta razón, Gómez vio que había llegado el momento de volver a reflexionar sobre la Teología de la Liberación, de redefinirla en vista de la nueva situación mundial y de reorientarla hacia el futuro.[1021] Sus reflexiones para una "Teología de la Vida" fueron su intento de devolverle el sitial a las intenciones de la Teología de la Liberación "ante la crisis y los cambios que han afectado al mundo [...] con una esperanza más fuerte y renovada y una creencia más sentida en los movimientos populares"[1022]. Sin embargo, el impulso para efectivamente desarrollar sus ideas en forma escrita, lo recibió desde el exterior.

9.2.2 Situación de las fuentes y contexto vital

Todos los libros publicados por Gómez son colecciones de ponencias, sermones, artículos y similares que él preparó para diferentes eventos y que pueden ser vinculados a sus respectivos **contextos vitales** específicos.

Más allá de las fuentes reunidas en estos libros, y aparte de unas pocas entrevistas y sermones, existe solo un ensayo de ocho páginas bajo el título "Evangelizando a los pobres"[1023] que data de la época previa a su investidura como obispo en 1986, donde Gómez desarrolla las primeras reflexiones teológicas sobre el trabajo eclesial entre los pobres. Recién con el aumento del grado de figuración pública como obispo, con la afiliación de la ILS a la FLM en 1986 y la consiguiente intensificación de los contactos con iglesias y organizaciones hermanas en todo el mundo, aumentó repentinamente la producción y la difusión de la literatura teológica y religiosa de Gómez.

En el año 1989 apareció su primer pequeño libro "Fuego contra fuego. Una pastoral evangélica"[1024], que corresponde a una publicación de su ponencia presentada en mayo de ese mismo año en los EE.UU. en una conferencia luterana sobre el trabajo con la población de habla hispana en los EE.UU. En esta ponencia, Gómez menciona por primera vez, aunque marginalmente, el término "Teología de la Vida"[1025].

Mientras que en su segundo libro, una compilación de nueve sermones publicado en 1990 y titulado "Y el verbo se hizo historia"[1026], no hace referencia explícita a la TdV, en 1991 publica una presentación completa de su teología bajo el título "Teología de la vida: práctica pastoral del saceReverendocio universal de todos los creyentes"[1027]. El contexto vital de esta presentación es nuevamente una ponencia

---

1021 *Mientras que en 1987 Gómez aún había rechazado frente a la LC-MS una influencia de la Teología de la Liberación (véase para ello arriba cap. 8.7.2), después de la separación de la LC-MS tuvo la libertad para desarrollar él mismo una teología de la liberación.*

1022 *Gómez: 11.1992, p. 57.*

1023 *Gómez. 21.10.1985.*

1024 *Gómez: 1989.*

1025 *Gómez: 1989, p. 30.*

1026 *Gómez: 1990.*

1027 *Gómez: 11.-13.10.1991.*

presentada en una conferencia internacional que se realizó en octubre de 1991 en San Salvador bajo el lema "La responsabilidad de la iglesia en la construcción de una sociedad justa: Una visión desde el Tercer Mundo." Esta ponencia fue publicada junto con diferentes sermones y cartas pastorales en un libro titulado "Teología de la vida"[1028], con un prefacio de Immanuel Zerger y una entrevista que Zerger le realizó a Gómez[1029]. En el mismo año, la ponencia fue integrada al libro "Medardo Obispo de la paz"[1030] que se publicó en el contexto de la nominación de Gómez al Premio Nobel de la Paz[1031].

En el año 1992, Gómez preparó una segunda ponencia bajo el título "Teología de la vida: un intento de reformular la Teología de la Liberación"[1032], que presentó en el marco de su gira por el decanato evangélico-luterano de Munich y que publicó en su último libro "Latinoamérica. Testimonio de vida y esperanza"[1033]. Hasta el día de hoy, esta ponencia le sirve de base para sus disertaciones sobre la TdV.[1034]

Esta breve revisión de sus publicaciones pone de manifiesto que Gómez desarrolló la explicación teológico-sistemática de su TdV para el discurso hacia el exterior. Los destinatarios de sus presentaciones son teólogos y laicos instruidos de los grupos e iglesias hermanas internacionales. Recién el súbito aumento de su popularidad y la de su iglesia, al igual que las invitaciones internacionales a disertaciones, seminarios y conferencias, motivaron a Gómez a registrar y publicar su pensamiento teológico. Así, la génesis y el proceso de recepción de su TdV *también* pueden entenderse como fruto del ecumenismo global.

El efecto que este particular contexto vital tuvo sobre la reflexión teológica de Gómez y el contenido de la TdV resulta evidente al corroborarse que *vida* no fue un término importante para Gómez previo a sus publicaciones acerca de la TdV. Recién con el discurso dirigido hacia el exterior, el término adquirió importancia a raíz de la amplitud de sus interpretaciones y su conectividad.

Las demás obras de Gómez, en su mayoría sermones, ponencias y cartas pastorales, nacieron de un contexto vital completamente diferente, lo que generalmente se reconoce en el lenguaje utilizado: son de un estilo más narrativo y gráfico, y vinculan la actualidad del testimonio bíblico con la vida de los oyentes, o bien de los lectores. La cuota de estos escritos dentro del conjunto de la obra completa que Gómez ha desarrollado hasta aquí, que en primer lugar y sobre todo es pastor y obispo de su iglesia, supera la de sus reflexiones sistemático-teológicas. Se corresponde entonces con el estado de las fuentes si a continuación las reflexiones sistemáticas de Gómez son relacionadas una y otra vez con sus demás documentos así como con las experiencias de la ILS, cuya práctica la TdV quiere reflejar.

[1028] Gómez: 1992a.

[1029] Véase Gómez: 24.04.1992.

[1030] Chinchilla/Juárez: 1992.

[1031] La ponencia en su forma original fue publicada además en el libro aparecido en 1993 "Latinoamérica. Testimonio de vida y esperanza". Véase Gómez: 1993. Fue incluida en alemán junto a otros textos y prefacios de Immanuel Zerger y del Consejero Superior Eclesiástico evangélico-luterano y Decano de la circunscripción de Munich y Baviera Alta, Martin Bogdahn, en el libro „Theologie des Lebens" en el año 1993. Véase Gómez 1992a.

[1032] Gómez: 11.1992.

[1033] Gómez: 1993.

[1034] Las tesis principales de este ensayo son presentadas en forma de transparencias cuando Gómez presenta la TdV. Véase Gómez: 2002.

9.2.3 Objeto y límites del análisis

Aunque los contextos vitales específicos le confieren una dinámica viva y situacional al pensamiento teológico de Gómez, ellos dificultan a la vez su clasificación o sistematización. A menudo, Gómez se limita en sus exposiciones a alusiones generales, o le confiere a sus afirmaciones una importancia distinta, de acueReverendo a la respectiva situación. Como además parte del supuesto que su teología "no radica en compendios teoréticos elaborados (exclusivamente) por especialistas, sino en los testimonios de esperanza, tanto en la experiencia de la vida cristiana, como en diversas formas de manifestarse de los pueblos"[1035], renuncia a corroborar la TdV con un aparato científico. Como consecuencia, Gómez toma distancia, por ejemplo, de formas de una "teología tradicional"[1036], sin explicitar a qué formas se refiere concretamente, o de una *opción por los pobres* políticamente fijada en la Teología de la Liberación, sin tomar en cuenta el amplio debate en el cual teólogos de la liberación intentan redefinir la *opción por los pobres*.[1037]

La presentación y el análisis de la TdV se ven enfrentados a la tarea de destacar, sistematizar y analizar ejes teológicos a partir del conjunto de tesis dispersas. El análisis corre ciertamente el peligro de aplicar criterios propios "del norte" a la TdV, que no le corresponderían como teología latinoamericana. El hecho que no obstante aquí se emprenderá un análisis sistemático se debe al interés de aceptar la oferta de diálogo que Gómez le ha propuesto al "Norte" mediante la traducción y la publicación de algunas de sus obras al alemán o al inglés, abriendo a la vez de esta forma a la TdV hacia un quehacer teológico más amplio.[1038] Pero como el proceso dentro del cual se desarrolla la TdV no ha concluido aún, este no puede ser descrito desde la distancia de un enfoque histórico-teológico, sino debe resguardar como principio básico una apertura para experiencias actuales con el Evangelio.

Para contrarrestar el peligro de un examen inadecuado de la TdV, ella será analizada en el marco de teologías de liberación latinoamericanas. Para Gómez la TdV está arraigada en el proceso de la Teología de la Liberación y la presenta como "una manera especial", "una forma de teología de liberación"[1039]. Por ello, el contenido y el método de la TdV se deben comparar una y otra vez con otras teologías de liberación o bien, con ciertos autores de la teología de liberación. Es cierto que tampoco este método está libre del peligro de una interpretación guiada por intereses, especialmente porque Gómez nunca se refiere concretamente a otras sistematizaciones de la teología de liberación. A pesar de ello, este procedimiento parece adecuado en vista de la reivindicación de la TdV de ser teología de liberación. Además, con este procedimiento se abriga también la esperanza de fecundar el proceso teológico al interior de la Teología de la Liberación.[1040]

9.3 Teología de la Vida

En lo esencial, es posible reconocer tres pasos que Gómez emprende con su TdV.
Primero, la TdV da testimonio de "la fe de un pueblo", coleccionando, registrando y transmitiendo los distintos "testimonios de fe"[1041] que existen en el pueblo. Esta fe del pueblo es "expresión de la vida

---

1035 *Gómez: 11.1992, p. 48.*

1036 *Gómez: 11.-13.10.1991, p. 28.*

1037 *Véase Gómez: 24.04.1992, p. 15. Véase para esto abajo cap. 9.4.1.*

1038 *Hasta ahora desde el "Norte" no se ha iniciado en forma escrita el diálogo con la TdV presentada por Gómez. Una razón para ello es que en total han sido pocas las obras traducidas al alemán o al inglés. Por eso en este análisis también se tomarán en consideración documentos no traducidos.*

1039 *Gómez: 24.04.1992, p. 15.*

1040 *En Latino América, la TdV ha sido acogida en forma algo más amplia, solamente en un trabajo de seminario y un trabajo para obtener el grado de maestro: Véase Bayerl Padilha: 1999; Rodríguez de Herrera: 1999.*

1041 *Gómez: 11.-13.10.1991, p. 44.*

misma"[1042], es la inspiración y la base para la TdV a partir de la cual se desarrolla todo lo demás. Sin embargo, la TdV no acoge cualquier testimonio de fe, sino tiene un interés particular en la fe que se vive en una práctica de liberación, "buscando una vida digna y plena, [...] que haya una justicia y una verdad que se opongan a la explotación, la opresión y el engaño."[1043] La TdV halla estos testimonios de fe en ciertas personas, en comunidades cristianas, en el movimiento popular que se opone al aparato opresor del Estado, y en la práctica pastoral de la ILS.[1044] En todos ellos existen testimonios de fe que viven apuntando a la esperanza de la liberación, y de esta manera inspiran a la TdV.

En un segundo paso, la TdV tiene como tarea "reflexionar teológicamente los testimonios de fe", para lo cual "la Teología de la Vida usa herramientas metodológicas para analizar y sistematizar mejor los testimonios de fe y esperanza"[1045]. Aunque Gómez no describe en detalle estas "herramientas metodológicas", se puede deducir a partir de su forma de proceder que en este paso de la reflexión, los testimonios de fe son conectados con el mensaje bíblico y cotejados en cuanto a su consistencia teológica.

Los hallazgos obtenidos por la TdV en este paso sirven "para orientar el pensamiento y la acción transformadora de la iglesia"[1046]. Con ello, la TdV pasa a ser base teológica desde la cual se continúa desarrollando la pastoral de la iglesia. En consonancia, "El Modelo Pastoral Alternativo lo propone la Teología de la Vida",[1047] ella es "la fuente inspiradora de esta Pastoral"[1048] y llega a ser en sí misma, "práctica pastoral"[1049]. Pero al ser implementada en términos prácticos por la iglesia en su pastoral, "la Teología de la Vida encierra la esperanza para los pobres"[1050], es decir, se transforma en la Buena Nueva o bien, en el Evangelio para los pobres.

A partir de esta construcción en tres pasos se puede deducir que Gómez – conciente o inconscientemente – sigue los tres pasos metodológicos caracterizados por la Teología de la Liberación latinoamericana del *ver, juzgar, actuar*, según el cual un contexto de vida es interpretado a la luz de la Biblia y desde esta interpretación, a su vez, se deducen las directivas de acción concretas para la vida.[1051] En conformidad, el jesuita uruguayo Juan Luis Segundo describe la Teología de la Liberación como "una reflexión teológica crítica desde la práctica, bajo la perspectiva hermenéutica de la liberación", que recibe su inspiración de la "acción pastoral renovada" y al mismo tiempo se transforma en "la inspiración de esta acción, sobre todo por su espiritualidad o mística centrada en los pobres"[1052].

Esta misma comprensión de la teología y su función para la acción de la iglesia se manifiesta en la TdV de Gómez. Repetidamente, Gómez coloca la espiritualidad de los pobres y la fe de aquellos que desean liberarse de la opresión como punto de partida para sus reflexiones bíblico-teológicas y deduce de ellas los ejes teológicos, los mensajes espirituales y las instrucciones concretas de acción para la práctica eclesial. Para él, este proceso no ha concluido, sino debe verse más bien como un acontecimiento dialógico que se repite constantemente.

1042 *Gómez: 11.1992, p. 58.*
1043 *Gómez: 11.1992, p. 58.*
1044 *Véase Gómez: 11.-13.10.1991, p. 33.*
1045 *Gómez: 11.1992, p. 49.*
1046 *Gómez: 11.1992, p. 49.*
1047 *Gómez: 11.1992, p. 63.*
1048 *Gómez: 11.-13.10.1991, p. 27.*
1049 *Gómez: 11.-13.10.1991, p. 25.*
1050 *Gómez: 11.1992, p. 58.*
1051 *Véase Brandt: 2001, p. 307.*
1052 *Segundo, citado en Altmann: 1999, p. 73s.*

A continuación se analizará en detalle el método de la TdV. Puesto que Gómez relaciona muy estrechamente sus reflexiones con las experiencias de su iglesia y con el desarrollo de su vida y fe personales, el análisis recogerá y esbozará también estos momentos de su biografía y de su experiencia de vida. Esta orientación en el desarrollo histórico tiene como consecuencia que el concepto de "vida" tendrá al principio un lugar subordinado puesto que, tal como se explicara anteriormente, éste recién adquirió un lugar central en las reflexiones teológicas de Gómez desde los comienzos de los años noventa. Previo a eso, Gómez tuvo que "vivenciar" sus hallazgos y descubrimientos paso a paso. Debido a que el relato de su biografía y de la historia de la iglesia no es algo anterior a la TdV, sino forma parte integral de ella, la TdV siempre tiene también una dinámica biográfica y testimonial.

9.3.1 El primer paso: Contexto y experiencia fundamental

En la presentación de la TdV, Gómez antepone al relato de sus experiencias básicas con las personas pobres y oprimidas en El Salvador una reflexión fundamental sobre la justificación de una *teología contextual*. Por esta razón, se abordará en un primer paso la pregunta acerca de la contextualidad de la teología y el contexto concreto desde el cual Gómez diseña su TdV. Después de esto se abordarán sus experiencias espirituales que surgen de la convivencia con los pobres.

9.3.1.1 Contextualidad y el contexto concreto

Gómez presenta sus reflexiones como "la forma de expresión de la fe de hombres y mujeres"[1053] que viven en una determinada situación histórica, como "una teología de un pueblo a base de testimonios, real, concretamente en El Salvador"[1054]. Esta definición de la TdV como teología contextual se basa en la noción que la teología siempre es contextual y motivada por intereses, y que las posiciones teológicas y sus supuestos nunca dejan de ser relativos. Con respecto a la desconfianza frente a la *teología contextual*, que en la teología europea y en las iglesias europeas se articula muchas veces en la acusación que el contexto sería absolutizado, es decir, que por ejemplo en la Teología de la Liberación latinoamericana la opción de Dios por el pueblo que sufre tomaría el lugar de la justificación del pecador, adjudicando a los pobres y oprimidos una calidad de salvación[1055], Gómez replica que "la teología tradicional es concebida [...] a partir de ciertos dogmas y de algunas comprensiones bíblicas ."[1056] Sin llegar a rechazar el trabajo teológico "tradicional", Gómez desea que se admita el respectivo cuño contextual y que desde allí se llegue a un verdadero diálogo entre teólogos de diferentes contextos.

Esta comprensión de la TdV como una *teología contextual* se basa además en la convicción de Gómez que el contexto "El Salvador" no es imaginable sin los textos de la Biblia, porque el mensaje del Evangelio está concretamente presente en el pueblo salvadoreño:

"Así que podemos decir que entre nosotros, en nuestra actualidad histórica salvadoreña, está la voz de Jesucristo presente, sensibilizando y plasmándose en nuestro pueblo no solo de palabra, no solo de obra, sino en la esperanza y el compromiso real [...]"[1057]

Según Gómez, la fe cristiana determina la vida de la gente en El Salvador de una manera tan marcada que las tradiciones cristianas no pueden ser eliminadas de la vida salvadoreña. Por eso el mensaje del Evangelio es relevante para todas las áreas de la vida, por eso Dios está siempre presente en la vida de El Salvador.

1053 *Gómez: 11.1992, p. 47.*
1054 *Gómez: 11.-13.10.1991, p. 44.*
1055 *Véase para esta discusión Schürger: 1995, p. 12ss.*
1056 *Gómez: 11.-13.10.1991, p. 28. Gómez no explica en este lugar lo que entiende por "teología tradicional".*
1057 *Gómez: 11.-13.10.1991, p. 37.*

Basado en la convicción que todas las teologías son *teologías contextuales* y que el mensaje del Evangelio tiene una relevancia inmediata para todas las dimensiones de la vida en El Salvador, Gómez detalla dentro de sus reflexiones teológicas el contexto, en el cual el mensaje del Evangelio entra en vigor para él y para su iglesia:

"El marco real e histórico en el que nos corresponde desarrollar nuestro ministerio cristiano es [...] una realidad cuya síntesis de las condiciones sociales, políticas, históricas y económicas es: la extremada pobreza de nuestro pueblo, las constantes violaciones a los derechos fundamentales del hombre, el imperio de la corrupción, el crimen, los vicios y la 'falsa conciencia'. Todo ello producto de un desarrollo histórico lleno de desigualdades económico-sociales, que actualmente se profundizan hasta la miseria. La violencia y el terror es la cotidianidad a lo ancho y largo de nuestro pequeño país. Vivimos una guerra fraticida con un alto costo para nuestro pueblo."[1058] Gómez también se refiere extensamente al movimiento de resistencia que surgió en el pueblo a partir de estos mecanismos de opresión:

"Desde luego que al producirse la guerra, los pequeños, los pobres, ya habían hecho su organización política. Es cuando vemos en el campo y en la ciudad un portentoso movimiento popular, cuyas manifestaciones están repletas de denuncias y descontentos sociales, combinando en sus formas de lucha las demandas legales, los paros, las huelgas e incluso las tomas de haciendas, de campamentos, de fábricas, embajadas y edificios públicos. Esta actitud del movimiento popular viene adquiriendo caracteres más contundentes, en la medida que se le vienen cerrando los espacios de participación política y en respuesta a la escalada de represión y miseria. [...]

Por supuesto que la organización para los pobres significa un instrumento político que les permite defenderse, resistir y reclamar sus derechos. Así es como inspiradas en sus deseos de liberación diversas comunidades optaron por el partido político que sus líderes les presentaron. De este proceso histórico surge un pueblo politizado, muy relacionado con su grupo político que le ha organizado."[1059]

En otro lugar, Gómez expone que este contexto de opresión y liberación no es nuevo, sino que es posible seguir su rastro hasta los tiempos de la colonia[1060]. Mientras que en aquel entonces fueron los pueblos indígenas que resistieron a los mecanismos de opresión y las guerras de aniquilación de los potentados coloniales, hoy en día son los oprimidos, los pobres y los marginalizados que luchan por su liberación contra los poderosos, los grandes terratenientes y los militares aliados con ellos.

El contexto específico desde el cual Gómez desarrolla su pastoral y sobre la cual reflexiona en su TdV es este mundo de los pobres y oprimidos que luchan por su liberación y que buscan terminar con las estructuras injustas de la sociedad.[1061] Sin embargo, Gómez nunca tomó una decisión deliberada por este contexto; tampoco fue a raíz de una decisión teológica que el mundo de los pobres se convirtiera en el punto de referencia predilecto para su TdV. Más bien, este contexto fue ganando paulatina importancia por las experiencias adquiridas durante años de convivencia y cooperación con las víctimas de la guerra civil en El Salvador, hasta que finalmente llegó a determinar en forma decisiva el pensamiento teológico de Gómez.[1062]

1058 Gómez: 1989, p. 65.

1059 Gómez: 12.06.1992, p. 140s.

1060 Véase Gómez: 11.-13.10.1991, p. 29-33.

1061 Véase Gómez: 24.04.1992, p. 17.

1062 Con ello, Gómez recuperó una evolución que en el contexto de las iglesias luteranas en Centro América ya habían experimentado y relatado antes que él, entre otros, Héctor Vásquez y Eduardo Cabrera. Véase para ello arriba cap. 7.3.3. Sin embargo Gómez no indica hasta qué punto sus experiencias lo influenciaron.

9.3.1.2 La experiencia fundamental: El descubrimiento de Dios en la realidad salvadoreña

9.3.1.2.1 El descubrimiento de Dios entre los pobres y aquellos que luchan por su liberación

En 1985, es decir todavía en pleno período de la guerra civil, Gómez describe de la siguiente manera las experiencias particulares que tuvo en la convivencia con los pobres, oprimidos y perseguidos:

"Lo han perdido todo, no tienen nada, sin embargo, demuestran una fe profunda y adoran alabando a Dios en una forma impresionante, dan gracias a Dios, se conforman con la vida (bástate mi gracia, 2 Cor. 12,2) y les mantiene la esperanza de una mañana mejor, sino para ellos, al menos para sus hijos."[1063]

El encuentro con los pobres y con las víctimas de la guerra se transforma para Gómez en "una escuela espiritual"[1064]. Junto a ellos tiene una nueva *experiencia de Dios* y comprende que Dios se manifiesta en los pobres, los marginalizados y los perseguidos, "entre los pobres" se puede "encontrar el verdadero misterio divino" y que ellos "históricamente nos han señalado el camino de la salvación [...] entre los pobres"[1065] Los pobres le regalan a él, a la ILS y a las demás iglesias y comunidades progresistas[1066] en El Salvador la riqueza de su *experiencia de Dios*, y son ellos quienes hacen que estas iglesias sean una "iglesia de los pobres"[1067]:

"Las iglesias se alimentan así del sentir y pensar de los pobres. Se nutren de su verdad, con sus anhelos, inquietudes y esperanzas, y surge una identificación del uno para con el otro, convirtiéndose cada iglesia en la Iglesia de los pobres, formando entre todos el cuerpo de Cristo, siendo todos Él, el escogido por Dios nuestro Padre."[1068]

Es la realidad básica de "abajo" que atrae a Gómez y a estas iglesias progresistas. Allí abajo Dios se revela a las personas, allí abajo las iglesias encuentran a Dios, porque "Dios atiende a los pobres [...], por ser fuertes en el clamor que ellos dirigen a Dios"[1069].

Pero los pobres y oprimidos en El Salvador no permanecen en el clamor de su sufrimiento, no aguantan pasivamente toda injusticia, sino se defienden contra los mecanismos de opresión y desarrollan una práctica propia de liberación que abarca desde la concientización[1070] y la organización del pueblo hasta la resistencia armada. El hecho que también en esta práctica de liberación se puedan encontrar los rastros de Dios y se experimente su presencia, es otra experiencia básica más que marca a Gómez y a las iglesias:

[1063] *Gómez: 21.10.1985, p. 2.*
[1064] *Gómez: 21.10.1985, p. 2.*
[1065] *Gómez: 12.09.1991, p. 299.*
[1066] *Entre las iglesias y comunidades progresistas que en El Salvador se abrieron a las necesidades de los pobres, Gómez cuenta aparte de la ILS, a las comunidades de base de la iglesia católica al igual que algunas congregaciones reformadas y bautistas, y la iglesia anglicana-episcopal. Véase Gómez: 19.01.1990, p. 635. Véase para ello atambién arriba cap. 1.2.3.9.*
[1067] *Véase para el término "iglesia de los pobres" Meißner: 2004, p. 2ss.*
[1068] *Gómez: 12.06.1992, p. 138.*
[1069] *Gómez: 11.1992, p. 50s.*
[1070] *Véase para ello también arriba cap. 8.1.1.*

"De tal manera pensamos que en nuestro país el movimiento popular ha descubierto en el Evangelio: el camino, la verdad y la vida. Es a nivel de conciencia social y de dimensión trascendental que se descubre que los pobres, los desheredados, los explotados y reprimidos de siempre, en medio del sufrimiento y de la miseria y demás injusticias nos enseñan el ministerio divino de la fe y la resurrección. En los carteles, en las pancartas, en los volantes, en los comunicados, en los documentales, en las consignas del movimiento popular encontramos mensajes bíblicos adoptados para expresar su clamor de justicia, para externar cuál es su casa libertaria, para exigir sus reivindicaciones.

Así el pueblo organizado nos transmite la espiritualidad y las necesidades materiales, reflejadas en esa forma concreta de asimilar la relación de las Escrituras con su vivencia colectiva. Así tenemos pistas para nuestra evangelización, encontrando las señales del tiempo que el pueblo nos revela en sus formas de expresarse."[1071]

Con mayor claridad todavía, Gómez se expresa en el prefacio para el libro "La persona, la fe y la revolución" del autor Dagoberto Gutiérrez quien durante la guerra civil salvadoreña perteneció al más alto mando del Partido Comunista PCS y su brazo armado FAL.[1072] En este libro, Gómez escribe en 1993, es decir, en retrospectiva a las experiencias de la guerra civil, que "[...] fácilmente (se) podrá sentir el acompañamiento de Dios en la lucha del Pueblo Salvadoreño" y que "el pueblo salvadoreño ha escrito sus testimonios de fe"[1073] en esta lucha liberadora.

A raíz de estas *dos experiencias básicas* de un Dios que se hace accesible en los pobres y en los movimientos de liberación, la palabra y el llamado de Dios adquieren un matiz totalmente nuevo para Gómez y la iglesia.

9.3.1.2.2 La experiencia del llamado a la iglesia

Gómez describe su inclinación hacia los pobres y su creciente solidaridad con los movimientos de liberación como un proceso que comienza con los proyectos de asistencia social de las congregaciones luteranas en los años setenta, con los cuales se apoyaba a la población que sufría de la miseria, y que llega hasta el estallido de la guerra civil en 1981. Sin embargo, el año 1982 se convirtió para él en la fecha históricamente documentada de una aceptación sin reservas de los reprimidos, cuando la iglesia fundó el refugio *Fe y Esperanza.*[1074]

La descripción de Gómez de los acontecimientos históricos al inicio de la guerra civil y de la reacción de la iglesia, se asemeja al relato de un llamamiento de un profeta. Bajo el título "El llamado de nuestra iglesia", dedica un capítulo especial a este relato:

"Hubo un día en que a nivel de institución eclesiástica, el Señor nos tomó para un mayor testimonio de adoración y de servicio, dándonos la grandiosa oportunidad de cumplir su misión Evangelizadora, comunicando el Amor de Dios para ser coherentes con la predicación de la vida y la historia. [...]

Lo primero que se nos revela son los 'elementos permanentes' que nos legaron los fieles seguidores del Señor y las originarias comunidades cristianas. Ello significaba que como Iglesia determinaríamos 'contri-

---

[1071] *Gómez: 11.-13.10.1991, p. 32.*
[1072] *Véase Gutiérrez: 1993. Véase para ello también arriba cap. 1.2.3.9.*
[1073] *Gómez, en: Gutiérrez: 1993, p. IV.*
[1074] *Véase para ello arriba cap. 8.1.2.*

buir, en el Nombre de Dios, a favorecer a los más necesitados, comprometiéndonos asimismo, a colaborar en la solución de los problemas nacionales e internacionales para la construcción del Reino de Dios'. Solamente estos dos postulados nos hacen ver la tremenda responsabilidad que adquiríamos como Iglesia.

Llevar a la práctica el ministerio cristiano en nuestras condiciones, nos hizo pensar ¿cómo hacerlo, si estamos en un ambiente donde parece reinar el mal que promueve el pecado? Tomar nuestra opción nos daba miedo entonces, queríamos escapar, evadir ese compromiso. Más nuestro Señor Jesucristo nos tomó con todas sus fuerzas, y aun con todo y miedo nos ha mantenido sirviéndole desde nuestra perspectiva y fe cristiana [...]."[1075]

Esta descripción de la *experiencia de llamamiento* reúne en su estructura todos los elementos de un clásico llamamiento de un profeta en el Antiguo Testamento: alocución por parte de Dios, encargo, intento fracasado de eludir el encargo divino a través de la fuga, nuevo encargo por parte de Dios ("nos tomó con todas sus fuerzas") y ejecución de la misión. Para Gómez, en este llamado y cumplimiento Dios se revela a la iglesia en su propia acción. A diferencia de los profetas del Antiguo Testamento, sin embargo, Gómez no se ve a sí mismo ni a la iglesia frente al pueblo, sino, por las experiencias de fe y de llamamiento, como parte de él.

En cuanto a su contenido, esta comprensión demuestra un paralelo con la experiencia de llamamiento del apóstol Pablo. A través de la experiencia del Cristo resucitado, Pablo encontró la fe y llegó así a formar parte del pueblo de Dios. Como miembro de este pueblo recibió el llamado especial para el apostolado y para la proclamación.[1076] Paralelamente, Gómez y la ILS llegaron a la fe mediante la experiencia del Cristo presente en los pobres, se transformaron ellos mismos en parte de este pueblo pobre y recibieron el encargo de proclamar el Evangelio a los pobres. Recién la integración al pueblo transforma a Gómez y a la iglesia en verdaderos predicadores del Evangelio. En este proceso se hallan los orígenes de la nueva existencia teológica de Gómez. Por medio de estas experiencias fundamentales, cambió su percepción y su interpretación de la realidad.

En resumen, el área donde se experimenta la presencia de Dios se extiende más allá de los pobres y oprimidos y su lucha por la liberación alcanzando a la misma iglesia y a Gómez mismo. Así la presencia de Dios se transparenta en la acción solidaria de la iglesia con los más necesitados. Pero también en su acción litúrgica, la iglesia vive una nueva experiencia de Dios.

9.3.1.2.3 La experiencia de Dios en la música popular

En Centro América, la presencia de Dios entre los pobres se expresa de una forma muy inmediata a través de narraciones, poemas y cantos de la *música popular*. En todas estas manifestaciones se le canta a la perceptible compasión de Dios para con las personas y se relata su empático cuidado y acompañamiento utilizando para ello escenas del diario vivir.

En el contexto de las iglesias luteranas en Centro América, fueron por una parte los pastores laicos provenientes del pueblo sencillo quienes hicieron la *música popular* fructífera para el trabajo congregacional.[1077] Por otro lado, también EduaReverendo Cabrera descubrió estas canciones, las integró poco a poco en los cultos luteranos como testimonios latinoamericanos de fe, y concibió su *Liturgia*

[1075] *Gómez: 1989, p. 67s.*
[1076] *Véase Becker: 1992, p. 73ss.*
[1077] *Véase arriba cap. 8.5.4.*

Popular[1078] sobre la base de ellas. Fue así como por ejemplo la "Misa Campesina Nicaragüense" de Carlos Mejía Godoy fue integrada a la *Liturgia Popular*. De forma muy directa, este canto describe las experiencias de los pobres con Dios:

"Vos sos el Dios de los pobres, [...]

I
Vos vas de la mano con mi gente,
sudas en el campo y la ciudad
y haces fila allá en el campamento
para que te paguen tu jornal.
Vos comes minuta allá en el parque
con Eusebio, Pancho y Juan José,
y hasta protestas por el jarabe
cuando no te le echan mucha miel.

II
Yo te he visto en la pupusería
instalado en un caramanchel,
te he visto vendiendo lotería
y no te avergüenza ese papel.
Yo te he visto en la gasolinera
chequeando las llantas de un camión,
y hasta reparando carreteras
con guantas de cuero y overol." [1079]

Con un lenguaje elemental, las comunidades expresan a través de estas canciones sus experiencias con Dios, quien come con Eusebio, con Pancho y con Juan José. El contexto de la comunidad se conecta directamente con el texto bíblico de la comunión divina. De esta forma, la realidad se constituye en lugar sacro.

Según Hermann Brandt, quien analizó el conjunto de canciones de la Teología de la Liberación tomando el ejemplo de los "Cantos menores" de Pedro Casaldáliga, estas canciones condensan "las afirmaciones teológicas de tal manera que pueden ser consideradas como la quintaesencia de la teología elemental."[1080] Como testimonio cantado de la presencia de Dios, la *música popular* llega a ser fuente e inspiración para las iglesias. Por ello, es en el propio interés de las iglesias si estos testimonios, que el prefacio de la *Liturgia Popular* atribuye al "cristiano humilde", son recopilados, guardados y cantados como "expresión de la cercanía de Dios"[1081].

[1078] *Véase para ello arriba cap. 7.3.2, cap. 8.2.4. Véase también Meléndez/Rodriguez: 1996, p. 42ss.*

[1079] *Carlos Mejía Godoy: "Vos sos el Dios de los pobres" de la "Misa Campesina Nicaragüense", en: Sínodo Luterano Salvadoreño: 1993, p. 28. Las "pupuserías" son las tiendas de comida rápida donde se venden las pupusas (tortillas de maíz).*

[1080] *Original en alemán, en Brandt: 1992, p. 125.*

[1081] *Sínodo Luterano Salvadoreño: 1993, p. 3.*

9.3.1.2.4 Oscar Romero, resucitado en el pueblo salvadoreño: la influencia de Romero en Gómez

El arzobispo de San Salvador, Monseñor Oscar Arnulfo Romero, asesinado en 1980, se encuentra fuertemente arraigado en la memoria del pueblo salvadoreño que lucha por su libertad. En cada manifestación del movimiento popular durante la guerra civil se llevaba la imagen de Romero al igual que pancartas y lienzos con sus palabras. En las casas más humildes y pequeñas del país se encuentran sus "estampas", y sus sermones y alocuciones se transmiten hasta el día de hoy por radio. Muchos cristianos en el país creen que se cumplieron las palabras que Monseñor Romero pronunció poco antes de su asesinato: "Si me matan resucitaré en mi pueblo."[1082]

Monseñor Romero es el mártir, el profeta y el santo del pueblo salvadoreño y es posible experimentarlo todos los días en su pueblo. Goza de una gran reputación tanto en la iglesia católica que lo venera, como también en las iglesias protestantes que se identificaron con las reivindicaciones del movimiento popular. Gómez representa entonces a muchos cristianos protestantes y católicos en el país cuando dice que "Monseñor Romero [...] se convierte en nuestro obispo universal, en *San Oscar Romero de nuestra América.*"[1083]

Para Gómez, quien antes de su paso a la congregación luterana de San Miguel asistía a las clases de catequismo de Monseñor Romero, y que más tarde, ya como pastor luterano, celebró un culto ecuménico con él poco antes de su asesinato, Monseñor Romero juega un rol muy importante como modelo y fuerza espiritual. Es así como Gómez llega a comparar su propio camino hacia los pobres con el proceso de conversión de Monseñor Romero, quien inicialmente fue un obispo conservador que en un momento relativamente tardío de su biografía llegó a comprometerse inequívocamente con el pueblo oprimido. Ambos accedieron entre los pobres a una nueva dimensión de experimentar a Dios y llegaron a la convicción que Dios le da fuerza a la gente para su lucha de liberación. En los sermones y alocuciones de Gómez se percibe que incluso llegó a asumir a partir de su convivencia con los pobres y reprimidos su fe en la resurrección de Monseñor Romero. Con ocasión de los once años del asesinato de Monseñor Romero, Gómez pronunció las siguientes palabras durante una conmemoración ecuménica:

"Efectivamente, Oscar Arnulfo Romero ha resucitado en su pueblo salvadoreño y en el pueblo de Dios de la Iglesia Universal. [...] Aquella voz y aquella obra no pudieron acallarla ni detenerla. Monseñor Oscar Arnulfo Romero sigue hablando y trabajando por su pueblo. Sus palabras son actuales y están vibrando aquí y en todo lugar donde haya injusticia, violaciones a los derechos humanos y opresión. [...] Muchos hombres y mujeres de nuestro pueblo y de otros pueblos del mundo, han recibido por Dios un Espíritu encarnado de Monseñor Romero. Y son hombres y mujeres de Iglesia, hombres y mujeres de los movimientos populares; hombres y mujeres de las diversas fuerzas sociales, políticas, culturales, campesinas, y de las organizaciones humanitarias, de promoción y desarrollo.

Pareciera que la sangre que salpicó la bala asesina al caer en el cuerpo de Monseñor, el viento la diseminó y se introdujo en muchas personas que se van forjando día a día en una cadena interminable de luchadores y mártires, cadena de miles y miles de eslabones que se van ligando con amor y sacrificio a lo largo y ancho de nuestro país, del conocimiento latinoamericano y del mundo.

Entonces, como Iglesia y como pueblo – en el nombre de Monseñor *Oscar Arnulfo Romero* e inspirados en su ejemplo con la seguridad que él es Palabra de Dios – hacemos un llamado ecuménico, profético e histórico, concreto y de trascendencia humana, social y espiritual [...]."[1084]

[1082] Romero, citado según Delgado: 2001, p. 15.
[1083] Gómez: 20.03.1992, p. 179. Cursiva en el original.
[1084] Gómez: 24.03.1991, p. 425s. Cursiva en el original.

Con estas palabras, Gómez hace suya la fe del pueblo salvadoreño sufrido. La presencia de Dios se le revela en la realidad salvadoreña, de la cual Monseñor Romero es parte como fuente de energía de la vida y como signo encarnado de la esperanza de liberación. Las afirmaciones cristológicas sobre Romero son expresión directa de esta fe.

9.3.1.2.5 La experiencia de Dios en la realidad como seguimiento de la encarnación

Los cuatro aspectos mencionados revelan claramente que Gómez y su iglesia descubrieron la realidad salvadoreña de los años ochenta de forma totalmente nueva. Como creyentes descubrieron la realidad como lugar donde Dios se revela a las personas.

Este descubrimiento de la acción divina en el mundo corresponde a su vez a la comprensión de la realidad que ha marcado a la Teología de la Liberación latinoamericana. Según Hermann Brandt, la Teología de la Liberación practica "el acceso y el descubrimiento de la realidad [...] como realidad sacra[1085]":

"Por medio del acercamiento a, y la identificación con una realidad antes considerada como abandonada por Dios. Dios es redescubierto. – así se puede decir ahora – Dios permite que sea descubierto nuevamente. Con ello, 'esta' realidad adquiere un carácter sacramental. Dios se revela (solamente) a aquella persona que participa de esta realidad. En 'esta' realidad, Dios puede ser experimentado y aprehendido."[1086]

Sin embargo, el carácter sacro de la realidad no se descubre mediante su sacralización o glorificación, sino a través del descubrimiento de la presencia de Dios en la realidad y la revelación de la realidad "como lugar de la encarnación de Dios"[1087]. Con ello, la Teología de la Liberación latinoamericana siempre se encuentra en el *seguimiento de la encarnación de Cristo.*

Las explicaciones de Gómez también se basan implícitamente en la noción que es posible descubrir la realidad en su dimensión sacra y que la TdV revela la *encarnación de Cristo.* Por eso, Gómez puede hablar de Cristo como "encarnado en nuestro sufrido pueblo"[1088], o formular con Juan 1,14 que en El Salvador "aquel verbo fue hecho carne y habitó entre nosotros"[1089]. Esta comprensión de la realidad que sigue a la encarnación constituye también el trasfondo sobre el cual Gómez relata cómo encontró a Dios entre los pobres, viendo "el rostro de Jesús en Centroamérica [...]: los hambrientos, los sedientos, los refugiados, los sin ropa, los enfermos, los sin hogar, los presos"[1090].

El acceso a la realidad como lugar sacro que se le abrió a Gómez por medio de un proceso más bien extenso de convivencia con los pobres, constituye para él la clave de la TdV. Desde allí puede sostener que "Dios demuestra su opción por los pobres"[1091], y que por ello, "los autores grandes de la teología de la vida son los pobres, los oprimidos, los marginados"[1092]. De esta forma, la identificación con los pobres, los oprimidos y los marginados se transforma en el lugar hermenéutico de su existencia pastoral y de sus reflexiones teológicas, o en sus propias palabras: "La vida y la experiencia de nuestro pueblo es fuente de nuestra producción bíblico-teológica."[1093]

[1085] *Original en alemán, en Brandt: 1992, p. 15.*
[1086] *Original en alemán, en Brandt: 1992, p. 18s.*
[1087] *Original en alemán, en Brandt: 1992, p. 15.*
[1088] *Gómez: 1989, p. 32.*
[1089] *Gómez: 21.10.1985, p. 8.*
[1090] *Gómez: 23.10.1992, p. 69.*
[1091] *Gómez: 21.10.1995, p. 2.*
[1092] *Gómez: 11.-13.10.1991, p. 17.*
[1093] *Gómez: 1989, p. 82.*

Gómez describe este proceso como un camino marcado por muchos temores e inseguridades personales, en el cual reiteradamente se preguntó si su inclinación hacia el pueblo salvadoreño sufrido y su identificación con él realmente estaban de acueReverendo con el Evangelio. Recién la relectura de la Biblia le brindó la certeza necesaria.[1094]

9.3.2 El segundo paso: Relectura de la Biblia – reflexión teológica

Luego de un primer paso caracterizado por las experiencias de vida, pastorales y congregacionales, es posible identificar un segundo paso en la evolución que llevó a Gómez a la TdV, el cual se caracteriza por una reflexión teológica de sus experiencias. Reiteradamente, Gómez enfatiza en esta consecutividad de la reflexión teológica, o bien, en su función ligada a la experiencia. Una breve mirada a la primera obra completa sobre la Teología de la Liberación de Gustavo Gutiérrez, que define la teología como "reflexión de la pastoral" y constata que "La teología viene *solo después* y es un segundo acto"[1095], revela claramente que Gómez se encuentra con estas afirmaciones inequívocamente en el discurso teológico de la teología de la liberación.

Es cierto que el orden entre experiencia y reflexión no puede ser comprendido como un proceso estático, ni tampoco como un proceso donde los pasos estén estrictamente separados en su secuencia temporal. Más bien, ambos procesos se desarrollan en forma dialógica. La experiencia se elabora en la reflexión teológica, pero con el resultado que la teología resultante de esa reflexión tiene a su vez un efecto sobre las experiencias.[1096]

En el caso de Gómez, la reflexión teológica tiene lugar concretamente en la reconexión de las experiencias con el testimonio bíblico o bien, en la reflexión sobre las experiencias propias a la luz del Evangelio, proceso en el cual la "historia bíblica es nuestra maestra en estas condiciones reales."[1097] Sin embargo, Gómez no desarrolla reflexiones de fondo sobre los métodos de la interpretación bíblica. No obstante, sus obras siguen implícitamente algunos ejes hermenéuticos que se presentarán a continuación para luego describir las nociones teológicas fundamentales que Gómez extrae a partir de la relectura de la Biblia y de sus experiencias.

9.3.2.1 Ejes hermenéuticos

A partir de la relectura de la Biblia, Gómez llega a la convicción hermenéutica que la convivencia solidaria con el pueblo sufrido es la localización bíblicamente adecuada para realmente comprender el mensaje de Dios:

"Los únicos que no se acercan a Jesús son los poderosos y ricos, todo al contrario, ven en Él una amenaza. Solamente los necesitados se acogen a Él, bien, descubren que su palabra y hacer, es para ellos en especial."[1098]

Mientras que los ricos rechazan a Jesús, los pobres se transforman en los receptores preferidos del Evangelio. Porque Jesús proviene según el testimonio bíblico de "las clases pobres"[1099], se dirige en especial a los pobres y marginados de la sociedad:

[1094] *Véase Gómez: 21.10.1985, p. 4s.*
[1095] *Gutiérrez: 1992, p. 78. Cursiva en el original.*
[1096] *Véase Gutiérrez: 1992, p. 78ss.*
[1097] *Gómez: 1989, p. 82.*
[1098] *Gómez: 21.10.1985, p. 1s.*
[1099] *Gómez: 21.10.1985, p. 1.*

"Más bien Jesús estuvo siempre en el camino conociendo y viendo la realidad como vivía el pueblo, andando, mezclándose entre ellos pudo encontrar a los enfermos y necesitados, sin Jesús en la calle no hubiera encontrado a los leprosos, los paralíticos, los soReverendomudos, los endemoniados [...] sólo así las multitudes se dieron cuenta que Jesús era el Hijo de Dios."[1100]

Esta constatación en el testimonio bíblico se corresponde con la experiencia básica de Gómez, que "en nuestra actualidad histórica salvadoreña está la voz de Jesucristo presente"[1101]. Con ello coincide el *lugar hermenéutico,* del cual parte la exégesis bíblica, con el lugar de la proclamación de Jesús: en ambos casos se trata de la convivencia con los pobres.[1102]

La estrecha relación entre la *palabra biblica* y la *situación de vida* puede ser identificada como otro principio hermenéutico más en Gómez. Especialmente en sus sermones es posible verificar esta relación inmediata entre texto bíblico y contexto de vida actual. Aunque Gómez no rechaza en principio los métodos exegéticos tradicionales – como estudiante de un seminario teológico dirigido por estadounidenses y europeos llegó ciertamente a apreciarlos[1103] – su pregunta acerca de la relevancia de la palabra bíblica para la práctica de fe concreta y viva del pueblo de hoy ocupa un lugar destacado. Muchas historias bíblicas son para él un "paradigma"[1104] para la situación en que los cristianos viven hoy en día. Así, por ejemplo, compara el contexto en el cual Jesús proclamó su mensaje, con la situación de El Salvador durante la guerra civil. La situación del mundo de Jesús "era de miseria, de esclavitud, de pestes y enfermedades, de corrupción"[1105], y la situación en El Salvador de hoy no es diferente:

"Algo similar a lo que ocurrió con la venida de Jesús a Jerusalén, está pasando hoy día en este otro rincón del mundo que es la región de Centro América y particularmente El Salvador, en donde la Iglesia debe desempeñar el papel que asumió Jesucristo, demostrando que Dios no ha olvidado al mundo, especialmente a los suyos."[1106]

De una manera muy similar, la búsqueda de nuevas tierras en El Salvador por parte de los refugiados de guerra es interpretada como un nuevo éxodo del pueblo de Dios[1107], o la resistencia de los profetas del Antiguo Testamento contra las jerarquías religiosas y políticas es equiparada con la resistencia de los movimientos populares salvadoreños[1108]:

"Los que se alzan en armas, como los Macabeos, prosiguen la cadena de liberación; y, así como destacan nombres gloriosos, como Moisés, Abraham, Isaac, David [...] Dios levantó una larga lista de héroes y mártires, muertos y vivos, que inspirados en Dios, han entregado su vida a trabajos para la construcción de signos del Reino. [...] la utopía de revolucionarios y cristianos, a quienes no les acumula un encuentro coyuntural o de alianza, sino que funde en una unidad objetiva la participación real de ambos elementos sociales, inspirados igualmente por el ideal de liberación."[1109]

1100 *Gómez: 21.10.1985, p. 5.*
1101 *Gómez: 11.-13-10.1985, p. 37.*
1102 *Véase Gómez: 21.10.1985, p. 1s.*
1103 *Véase para ello arriba cap. 6.3.*
1104 *Gómez: 1989, p. 64.*
1105 *Gómez: 1989, p. 64.*
1106 *Gómez: 1989, p. 67.*
1107 *Véase Gómez: 20.02.1990, p. 615ss; Gómez: 08.09.1992, p. 91ss.*
1108 *Véase para ello también arriba cap. 1.2.3.9.*
1109 *Gómez, en: Gutiérrez: 1993, p. IIs.*

A causa de esta mirada consonante de Evangelio y vida, Gómez interpreta también su camino hacia los pobres como seguimiento *directo* de Jesús y de los profetas del Antiguo Testamento.[1110] Pero aquellos que emprenden este seguimiento en El Salvador, deben estar dispuestos a sufrir las consecuencias de su acción, al igual que Jesús y los profetas, que fueron torturados y muertos por su mensaje:

"En estas condiciones podemos decir, que ser pastores o creyentes significa ser acusados de políticos, subversivos, comunistas. [...] Proclamar aquí las Buenas Nuevas a los pobres, significa estar dispuesto a ser mártir, un mártir en el sentido de ser testigo con su propia obra y vida. Ser testimonio de vida, es ser un siervo de Dios."[1111]

Para Gómez, el seguidor ejemplar de Jesús es Monseñor Oscar Romero, a quien en El Salvador le precedieron y sucedieron innumerables mártires, comenzando con los líderes asesinados del movimiento popular como por ejemplo, el poeta y revolucionario Roque Dalton[1112], pasando por los jesuitas asesinados de la Universidad Católica UCA y el mártir de la ILS, el pastor David Fernández, asesinado en 1984, llegando hasta Gómez mismo, cuya vida corría constante peligro por el terror de las Escuadrones de la Muerte[1113].

Debido a que Gómez descubre testimonios del *seguimiento* y del *martirio* en muchos textos bíblicos, su hallazgo hermenéutico que *texto bíblico* y *contexto vivencial* guardan estrecha relación encuentra su efecto en la formulación de una *teología del seguimiento y del martirio* específicas. Los seguidores ideales y los mártires del pueblo reciben atributos cristológicos: Oscar Romero debió "morir por servir a su pueblo"[1114]; los demás mártires "los han resucitado, y hoy siguen vivos", y, haciendo referencia a Números 11, 11-17, sostiene que "alimentan en el pueblo su resistencia, para que ésta no decaiga y se mantenga siempre"[1115]. La consecuencia de esta fe en una resistencia justificada y necesaria que los *mártires* ofrecen en su *seguimiento* de Jesús es la certeza que "el que pierda su vida por causa del Reino de Dios, la salvará."[1116]

Como tercer eje hermenéutico es posible reconocer un foco exegético que Gómez coloca en la *percepción integral* del ser humano en la Biblia. *Pastoral integral* es un término recurrente en las obras de Gómez. El mandato para un acompañamiento integral de las personas lo encuentra en diferentes textos de la Biblia: en el éxodo, cuando el pueblo de Israel vive su liberación religiosa *y* política, en los profetas del Antiguo Testamento que persiguen un proyecto de reforma religioso *y* social, hasta en la persona de Jesús donde este enfoque integral se manifiesta de la manera más evidente. En esta línea, la acción de Jesús en el mundo siempre es vista como unidad de palabra *y* acción. Jesús no solo proclamó la venida del Reino de Dios, sino comenzó concretamente con la construcción del Reino de Dios y la liberación completa del hombre mediante su acción, por ejemplo por medio de la sanación de enfermos. Debido a "la dimensión integral del proyecto de salvación de Jesucristo"[1117] el trabajo de la iglesia no puede limitarse a la proclamación, sino también debe ver y levantar a las personas en sus necesidades físicas y sociales. Los cristianos están llamados a asumir "la dimensión integral del proyecto de salva-

---

[1110] *Véase Gómez: 21.10.1985, p. 5s. De Gómez: 12.09.1991, p. 297 se deduce claramente que Gómez conoce la teología de seguimiento de Dietrich Bonhoeffer. No obstante se refiere solo marginalmente a ella.*

[1111] *Gómez: 1989, p. 70.*

[1112] *Véase Gómez: 11.1992, p. 60.*

[1113] *Véase Gómez: 06.1991, p. 386; Gómez: 1989, p. 80s. Véase para ello también arriba cap. 8.2.*

[1114] *Gómez: 23.03.1990, p. 609.*

[1115] *Gómez: 06.1991, p. 386.*

[1116] *Gómez: 1989, p. 79.*

[1117] *Gómez: 11.-13.10.1991, p. 38.*

ción de Jesucristo, que en nuestra realidad salvadoreña enfatiza el mensaje social por la problemática misma de nuestro pueblo."[1118]

"Ante esta desgarrante realidad, no ha sido muy grato hablar del Amor de Dios a quienes mueren de hambre y de falta de otras necesidades básicas para la vida. Por ello es que sentimos la imperiosa exigencia de evangelizar no sólo hablando, diciendo 'Dios te ama'; sino que con hechos concretos demostramos ese Amor de Dios [...]."[1119]

Con el concepto de la *pastoral integral*, Gómez interpreta importantes afirmaciones básicas de la Biblia: *liberación* debe siempre abarcar a toda la persona; *verdad* tiene una dimensión tanto religiosa como política: *verdad* existe solo allí donde el ser humano se abre verdaderamente a Dios y donde ya no existe un régimen político de la mentira; Dios promete *justicia* a los hombres y esta justicia es lograda por los hombres a través de la construcción de una sociedad justa; *paz* incluye tanto la paz del ser humano con Dios como la paz entre las personas.[1120]

Este concepto fundamental de la *pastoral integral* aparece en la obra de Gómez desde los inicios de su trabajo como pastor en San Salvador. Ya en 1972 describe su hallazgo exegético, afirmando que "Dios, como creador y preservador de la raza humana, tiene interés especial en el hombre total y no en una sola parte de su ser" por lo cual "Dios quiere y está dispuesto a buscar todo lo que sea necesario con el propósito de brindar la felicidad al hombre actual."[1121] Este concepto le sirvió a Gómez durante casi dos décadas como fundamento de su trabajo pastoral. A partir de 1989 se puede observar su intento de volver a formular la integralidad del mensaje cristiano en una Teología de la Vida.[1122]

9.3.2.2 Vida – el "leitmotiv" bíblico

Gómez ya no recuerda cómo llegó al término "Teología de la Vida".[1123] Tal como se expone arriba, al menos históricamente se puede localizar la introducción del término en los procesos de transformación globales que sucedieron a partir de 1989 y adjudicarle un *contexto vital* concreto. En medio de esta situación de cambios radicales y a raíz de sus encuentros ecuménicos internacionales, Gómez se vio enfrentado a la expectativa de presentar el trabajo de la ILS de forma teológicamente reflexionada.

En vista de este desafío y debido a la desaprobación latente del término *liberación*, Gómez encontró con el término *vida* una palabra "que es liberada de algunas connotaciones políticas"[1124] y que todavía no se agotaba en el contexto latinoamericano. Con una Teología de la Vida creía poder mantener vigentes las motivaciones vigentes de la Teología de la Liberación, si bien bajo un título diferente y con ciertas modificaciones, sin exponerlas al peligro de ser equiparadas por sus críticos con una teología de la liberación explícita, y por ello confinadas junto con el modelo socialista de sociedad a un rincón olvidado del museo de la historia.

1118 *Gómez: 11.-13.10.1991, p. 38.*
1119 *Gómez: 1989, p. 77s.*
1120 *Véase Gómez: 11.-13.10.1991, p. 36s; Gómez: 11.1992, p. 58s.*
1121 *Gómez, citado según una entrevista con el diario El Mundo. Inician evangelización en San Salvador la Iglesia Luterana: 13.10.1972, p. 2. Véase para ello también arriba cap. 7.4.2.*
1122 *Pero Gómez sigue manteniendo el término de la pastoral integral.*
1123 *Esto lo señaló Gómez en una conversación informal con el autor.*
1124 *Gómez: 24.04.1992, p. 15.*

Además, para Gómez *vida* es un término adecuado porque facilita la amplia y correcta reflexión de las experiencias de la sociedad y de la iglesia en el contexto salvadoreño y cubre las diferentes dimensiones de una teología integral: "material y espiritual, inmanente y trascendente, humana y social, con responsabilidad ministerial por la creación y la vida, como principio básico religioso y como fin constante de nuestra pastoral"[1125]. En favor del término "vida" hablan entonces la diversidad de sus posibles interpretaciones, al igual que la posibilidad de concentrar en él las más diversas formas de expresión religiosa, afirmaciones de fe, conceptos y prácticas. Es por esta razón que Gómez escribe al introducir por primera vez el concepto de la Teología de la Vida:

"El novísimo Plan de Salvación que nos entregó Jesús es el Reino de Dios, o sea el Reino de la Vida, que es todo lo opuesto a la muerte. De aquí nace la *teología de la vida,* que parte de la dinámica e interacción entre el ser humano, la vida de la naturaleza y las condiciones socio-históricas.

Esta teología es única, universal y transformadora, y es precisamente ese interés y presencia de Dios por y en la vida. De esta teología que nos enseñó Jesucristo, pueden derivar las diversas maneras de reflexionar sobre la Palabra de Dios. Pero el centro de todo ha de ser siempre la vida, así como el centralismo cristiano en nuestro trabajo eclesial y social lo fundamenta Jesús Nuestro Señor.

Si Dios es el YO SOY, o sea el ser, el principio vital, la vida misma; si Dios es la Palabra, el conocimiento, la energía y la voz de la conciencia, si Dios es la fuerza transformadora más profunda del hombre y del universo, a esta teología lo que más le compete es ser la defensora y promotora de la vida, de los sagrados derechos del hombre, de la sociedad y de la naturaleza, porque donde hay vida allí está Dios. Por lo tanto, reflexionar la Palabra de Dios significa relacionarla, llevarla o hacerla brotar de la vida y del momento histórico que nos toca a encarar. Deduciendo que el Reino de Dios equivale al Reino de la Vida, tiene que haber entonces, para instaurarlo, un seguir a Cristo mediante la humanización del tiempo y espacio en que ha de llevarse a la práctica la teología de Jesús.

Vida es luz, liberación, justicia, bienestar, paz y amor. Si no hay todos estos componentes, podrá haber existencia pero no vida ante los ojos de Dios, ni ante la presencia de Cristo que, encarnado en nuestro sufrido pueblo, clama esa vida, ese nuevo Reino de Dios. Para promover este Reino hay que anunciar la Palabra y trabajar con Amor, en servicio a los demás. Esto quiere decir, dentro del proyecto de Cristo, dar las Buenas Nuevas a los pobres, y condenar y confrontar el pecado presente."[1126]

En este pasaje, Gómez relaciona la Teología de la Vida con afirmaciones sobre la acción creadora y conservadora de Dios sobre la naturaleza de Dios y sobre la acción salvadora de Jesús en el mundo. Para Gómez, *vida* es el término central de la Biblia que encierra todas estas dimensiones. En un trabajo posterior, en el cual explica la responsabilidad de la iglesia por la protección del medio ambiente, Gómez intenta comprobar esta centralidad del término *vida* en la Biblia mediante pruebas exegéticas. En este contexto utiliza el término "leitmotiv" y dice: "*La vida, el 'leitmotiv' de las Escrituras.* La vida es la palabra central de la Biblia y es el don supremo de Dios. Así se manifiesta desde el Génesis hasta el Apocalipsis."[1127]

Enseguida, Gómez investiga la acción creadora y preservadora de Dios en el Antiguo Testamento (Génesis 9, 9-10; Salmo 116) y explica la diversidad semántica de los términos "nefesch" del Antiguo y

---

1125 Gómez: 11.-13.10.1991, p. 33.

1126 Gómez: 1989, p. 30ss. Cursiva en el original.

1127 Gómez: 25.05.1991, p. 398.

"zoé, psiqué y bíos" del Nuevo Testamento que pueden ser traducidos como "alma, sentimiento, aliento de vida, ser viviente, respirar y principio de vida"[1128]. Basándose en el Nuevo Testamento demuestra además cómo Jesús alaba la creación (Luc. 12,27), cómo celebra la vida en la comunión de mesa (Mateo 15,32) y, esto sin texto bíblico de referencia, cómo el concepto del Reino de Dios se encuentra determinado por la idea según la cual una vida libre de enfermedad, cárcel y represión es posible.

En este párrafo y en aquel citado anteriormente se observa claramente cómo Gómez construye con la ayuda del término *vida* un puente que va desde la vida "de los hombres, de la naturaleza y de las condiciones socio-históricas" hasta una vida deseada por Dios, de la cual da testimonio la Biblia. Todas las expresiones humanas, naturales y sociales son para él expresiones y experiencias de vida que puede relacionar con los testimonios bíblicos de la vida. Mientras que en la Teología de la Liberación la práctica de la *liberación* y los testimonios bíblicos de la *liberación* ocupaban un primer plano, Gómez introduce en la TdV una categoría mucho más amplia con el término *vida*. Pero con ello no se suprime el término de la liberación, porque la *liberación* también forma parte del proceso de vida. El término de la vida, sin embargo, va más allá del acto de liberación, su fin es, como ya se ha citado "luz, libertad, justicia, bienestar, paz y amor". Con ello, también la práctica de la iglesia en la cual la TdV se hace concreta es vista bajo la perspectiva central de la *vida*. Una práctica de la TdV significa, entonces, colocar la *vida* al centro de toda proclamación y de toda acción. A partir de allí es posible formular en detalle la expresión concreta que adopta tal práctica centrada en la vida.

Gómez escribe que la Teología de la Vida no es "algo nuevo con sensacionalismo". Más bien, representa "lo actual en nuestro momento" o en otras palabras "lo descubierto 'ahora'"[1129]. En este sentido, Gómez descubre en una situación histórica particular al inicio de los años noventa el término de la vida como un leitmotiv con el cual logra expresar de manera nueva e integral todo aquello que ha acumulado en experiencias de vida, nociones teológico-bíblicas y experiencias de la práctica eclesial. En cuanto a la metodología y al contenido, se mantiene fiel a la Teología de la Liberación y la continúa desarrollando a través de la introducción de nuevos énfasis.

Junto a la introducción del término de la vida, la nueva definición de *pobres* constituye para Gómez la innovación más importante de la Teología de la Vida en comparación con la Teología de la Liberación.

9.3.2.3 Los más necesitados y los pobres

En sus obras, Gómez reflexiona repetidas veces y extensamente acerca de la definición de los *pobres* como grupo de referencia en la TdV. Mientras que aún en 1985 habla de "la opción de Dios por los pobres"[1130], ya dos años más tarde rechaza en una entrevista este término marcado por la Teología de la Liberación y prefiere hablar en su lugar de la "atención especial para los necesitados"[1131] o bien, "los más necesitados"[1132], como dice en otras obras. Para este cambio invoca varias razones.

En primer lugar, lo irritó el término "opción" pues insinuaría una exclusividad que sería inadecuada para la acción de Dios.[1133] De acueReverendo a Gómez, Dios en su amor e inclinación hacia las personas no

[1128] *Gómez: 25.05.1991, p. 399s.*
[1129] *Gómez: 11.1992, p. 54.*
[1130] *Gómez: 21.10.1985, p. 2.*
[1131] *Gómez: 13.03.1987, p. 4.*
[1132] *Gómez: 11.1992, p. 51.*
[1133] *Véase Gómez: 13.03.1987, p. 4.*

hace una opción por los *pobres*, sino ama a todos sus hijos e hijas por igual. Como ejemplo menciona la parábola del hijo pródigo (Lucas 15) que manifiesta claramente que el padre ama a sus dos hijos por igual, pero se dedica especialmente al hijo pródigo, pues éste necesita más que el otro de su atención paternal. Pero esta atención especial hacia el hijo pródigo no disminuye el amor del padre por su otro hijo. En analogía, para Gómez es inadecuado hablar de una "opción de Dios", porque negaría el amor de Dios por todas las personas que no son pobres. Más adecuado y concordante con la acción de Dios resulta hablar de una "atención especial", recogiendo el sentido de la parábola del Hijo Pródigo. Contrario al término de la "opción", Gómez considera que este es un término inclusivo que abarca a los demás, los no-pobres, por lo cual se corresponde con la atención de Dios para todas las personas.

Gómez también se distancia del término de los *pobres* y prefiere hablar de *los más necesitados*. En la utilización del término de los pobres ve el peligro de la "idolatría" o de la "mistificación" de los que son pobres en lo material. Pero la pobreza en sí no es un bien cristiano: "Ahí descubre que la pobreza no es sinónimo de pase a la gloria y que para ser verdadero hijo de Dios no se tiene que ser por ley pobre."[1134] Un pensamiento similar ya aparece en un documento anterior, en el cual Gómez señala, refiriéndose a sus experiencias en la convivencia con los pobres, que los *pobres* muchas veces "fueron mal orientados en un sistema de opresión y explotación [...] La vida les ha enseñado que cada quien debe realizar su lucha por su derecho, sólo viendo el perfil de su propia nariz se puede sobrevivir"[1135], es decir, que han perdido todo sentido de comunidad.

Mediante la opción por el término alternativo de "los más necesitados", Gómez espera eludir el peligro de una "mistificación"de los *pobres*, pues pese a que este término incluye también a los *pobres* en lo material, no se refiere exclusivamente a ellos. El término está abierto a otros *más necesitados*, así como el amor de Dios vale para todas las personas en necesidad, ciertamente también para aquellas que son materialmente pobres. Gómez cuenta, por ejemplo, a muchas mujeres, niños y pueblos indígenas de América Latina entre *los más necesitados*, pues tienen necesidades en cuanto al goce de sus derechos y en cuanto a su posición social.[1136] Con el término *más necesitados* Gómez amplía entonces el punto de referencia de la teología hacia otros grupos.

Otra razón más para distanciarse del término de los *pobres* es su fijación ideológica en el análisis socialista-marxista de la sociedad. Gómez teme que la adopción de términos socialistas para denominar clases "profundiza el zanjamiento entre pobres y ricos" y exacerba "lo irreconciliable"[1137]. El término *los más necesitados*, en cambio, es ideológicamente neutro, libre de connotaciones políticas y se presta más al diálogo.[1138]

Aunque en sus artículos más recientes Gómez subraya repetidas veces que la categoría de la "atención especial a los más necesitados", al contrario de la categoría de la "opción por los pobres", es completa, políticamente neutra e inclusiva y por ello corresponde mejor a la acción reveladora y sanadora de Dios[1139], sigue usando el término *pobres* como una categoría central de la TdV. Este uso heterogéneo del lenguaje diluye el objetivo con el cual introdujo el término de *los más necesitados*. Aunque no es

---

1134 Gómez: 11.1992, p. 49, 64.

1135 Gómez: 21.10.1985, p. 6.

1136 Véase Gómez: 24.04.1992, p. 17.

1137 Gómez: 11.1992, p. 49.

1138 Las disputas con la LC-MS no ocupan un lugar menor en esta motivación de Gómez de usar términos que permiten la libre discusión y que no se encuentren políticamente cooptados. Véase para ello arriba cap. 8.7.2.

1139 Véase Gómez: 10.-13.10.1991; Gómez: 11.1992.

posible disolver del todo esta tensión, es posible reconocer, sin embargo, que en sus obras más recientes Gómez define a los pobres en el mismo sentido como lo hizo al momento de introducir el término de *los más necesitados*. Pues así como el término *los más necesitados* tuvo como fin la ampliación del punto de referencia de la TdV más allá de los materialmente *pobres*, así Gómez interpreta en sus obras recientes el término *pobres* ya no solo en su significado material, sino lo hace permeable para otros grupos. Por esta razón, en las obras de Gómez los términos *pobres* y *los más necesitados* se pueden leer de manera paralela.

En una entrevista en la cual respondía a la pregunta acerca de la diferencia entre la TdV y la Teología de la Liberación, Gómez describe la ampliación del contenido de la dupla de términos *pobres/más necesitados* más allá de los grupos mencionados arriba:

"La teología de la vida es [...] una forma de teología de la liberación, pero que es liberada de algunas connotaciones políticas. [...] Por ejemplo, el término rico o el término pobre, el capitalismo nos ha enseñado lo que significa rico y lo que significa pobre, o dependiendo del concepto socialista, marxista, nos ha enseñado lo que significa el término pobre o el término rico. En la teología de la vida por ejemplo, conceptualizamos como pobre aquella persona que es de buena voluntad, conceptualizamos al pobre como la persona dispuesta a conciliar, dispuesta a comprender, dispuesta a servir, dispuesta a ayudar, a vivir en comunidad, dispuesta a llevarse bien con los demás.

El término entonces rico en la teología de la vida, sería la persona prepotente, egoísta, explotadora, la persona que de ninguna forma tiene buena voluntad, que es mezquina, es negativa. Entonces de ahí que nosotros entendemos que hay en el pueblo de Dios individuos ejemplares, podemos decir. Aquí en nuestro país los jesuitas según la historia de la teología de la vida, fueron pobres, porque dieron sus vidas por los demás para que fueran hombres de buena voluntad, porque trataron de ser un ejemplo para una sociedad más justa. Pero en términos sociológicos y de acueReverendo a nuestra verdad, en la práctica, en la forma que comúnmente reconocemos entre pobre y rico, no eran pobres, pero en el sentido de su testimonio podemos decir que eran pobres. Entonces hay millonarios en la teología de la vida que pueden ser considerados pobres en el sentido de que son de buena voluntad. Enrique Álvarez CóReverendoba por ejemplo, un millonario que fue considerado hasta traidor por los poderosos hasta que fue asesinado. Este es pobre con el reconocimiento de buena voluntad."[1140]

En su ensayo "Teología de la vida: Un intento de reformular la teología de la liberación", el cual es precedido por la cita de Prov. 22,2: "El rico y el pobre tienen algo en común: a los dos los ha creado el Señor", Gómez define a los *pobres/los más necesitados* de la misma manera. Como complemento, Gómez añade que la TdV es una "teología de la liberación para todos", porque ella incluye en la categoría de *pobres* tanto a los pobres en lo material como a todos aquellos "económicamente favorecidos, que [...] ahora su espiritualidad necesita expresarse y hacerse realidad junto con sus hermanos desposeídos"[1141], intentando así cumplir con "la utopía cristiana de comunidad entre pobres y ricos."[1142]

En otra obra, Gómez incluye en la categoría de *pobres/los más necesitados* también a las personas y grupos "que se organizan en el Movimiento Popular: sindicatos, agrupaciones campesinas y mujeres; sectores sociales que se inspiran en la Palabra de Dios, que toman[do] como base los principios cristianos [...]".[1143]

1140 *Gómez: 24.04.1992, p. 17.*
1141 *Gómez: 11.1992, p. 52.*
1142 *Gómez: 11.1992, p. 54.*
1143 *Gómez: 10.1992, p. 107.*

A partir de las diferentes fuentes es posible identificar los siguientes grupos que pertenecen a *los pobres/los más necesitados*:

1) Los materialmente pobres, pero con la salvedad que también un pobre puede transformarse en explotador;
2) Personas de buena voluntad, dispuestas a la reconciliación, a servir, a ayudar, a vivir en comunidad y a llevarse bien con los demás;
3) Personas que por su espiritualidad cristiana son solidarias con los materialmente pobres y viven la comunidad con ellos;
4) Personas del movimiento popular que luchan por su libertad.

En esta clasificación es necesario tener en cuenta que también personas económicamente pudientes pertenecen a *los pobres/los más necesitados*, siempre y cuando cumplan con uno o más de los requisitos 2) a 4), porque la iglesia "nunca perdió la perspectiva cristiana, la amplitud del amor trascendental de Dios, para pobres y para ricos; sin discriminar por el mismo amor a Dios a los fuertes y grandes por ser ricos."[1144] Pero queda excluido "el explotador, el que es enajenado por las cosas materiales, que puede ser muchas veces alguien que es de los empobrecidos materialmente, pero que sus ideas y sentimientos están formados por un esquema opresivo y de falsos valores como la soberbia, la prepotencia, la explotación, etc.".[1145]

El intento de Gómez de liberar el concepto de los *pobres* de su exclusiva interpretación socio-económica dentro del discurso de la Teología de la Liberación no constituye algo nuevo. El término ha sido ampliado en diferentes direcciones en cuanto a su significado étnico, cultural y de género. Así por ejemplo, se intentó enfocar más fuertemente en las causas estructurales globales de la injusticia mediante la utilización del término "excluidos".[1146] En el capítulo 9.4.1 se analizará críticamente la pregunta acerca de las implicaciones de la definición de *los pobres/los más necesitados* en la obra de Gómez.

9.3.2.4 El sacerdocio universal de todos los creyentes

Es solamente en lo que toca a la doctrina del *SaceReverendocio universal de todos los creyentes* donde Gómez se refiere más profundamente a la tradición luterana en su TdV. Ya el título de sus primeras explicaciones acerca de la TdV, cuyo subtítulo es "Pastoral práctica del SaceReverendocio universal de todos los creyentes", expresa su importancia. En el mismo artículo, Gómez escribe que "el saceReverendocio universal de todos los creyentes es la vida, es el espíritu y la dinámica de la iglesia [...] la sabiduría y la historia de la iglesia, es la acción del Espíritu Santo que mueve la iglesia."[1147]

Ya antes de Gómez hubo intentos en las iglesias luteranas en Centroamérica de construir adecuadas estructuras de iglesias y congregaciones sobre la base de la doctrina del *SaceReverendocio universal de todos los creyentes*. Pero ni Robert Gussick en los primeros años de su trabajo misionero, ni Kenneth Mahler en los años setenta pudieron implementar sus conceptos de manera duradera en la práctica.[1148] Si bien es cierto que Gómez ya conocía sus reflexiones teológico-sistemáticas, recién sus experiencias

1144 *Gómez: 12.06.1992, p. 140.*
1145 *Gómez: 10.-13.10.1991, p. 44.*
1146 *Véase Richard: 1992, p. 38s; Altmann: 1999. p. 79; Brandt: 2001, p. 310.*
1147 *Gómez: 11.-13.10.1991, p. 40.*
1148 *Véase para ello arriba cap. 3.2, cap. 6.5.3 y cap. 7.2.2.*

junto a los pobres, a los movimientos cristianos de base de la iglesia católica y al movimiento popular que "han tenido el privilegio, la sabiduría, de dar este papel importante a toda la iglesia, especialmente a los laicos."[1149], reconoció el alcance y la posición central de la doctrina del *SaceReverendocio universal de todos los creyentes*. Fueron estos actores que estuvieron "tratando de hacer un llamado al cambio de las estructuras, al cambio de la teología, al cambio de la forma jerárquica eclesial, a retomar el movimiento de Cristo para que sea más un movimiento de la vida, un movimiento de compromiso" aunque "en su tiempo no se le hizo caso que se descubre algo muy luterano"[1150].

Estas experiencias tuvieron como efecto que Gómez lograra un nuevo acceso a su propia tradición luterana:

"Lutero enseñó por medio de la Biblia misma que Dios lo que quiere es que cada uno seamos saceReverendotes de nosotros mismos y del otro, de tal manera que seamos actores y creadores de la fe y que tengamos y reproduzcamos esa dimensión espiritual, esa manifestación de nuestro sentimiento religioso, considerándonos sujetos el movimiento cristiano y llegando a ser ante los ojos de Dios un centro de salvación."[1151]

Es muy probable que el *contexto vital* de estas reflexiones influyera en el descubrimiento de la tradición luterana, pues fue en una conferencia internacional en El Salvador en el año 1991 en la cual también participaron representantes de las iglesias luteranas de Noruega, de los EE.UU. y de Alemania, así como representantes de la FLM, donde Gómez se refirió por primera vez en forma extensa a la doctrina del *SaceReverendocio universal*.[1152] Frente a tal audiencia Gómez se sintió especialmente desafiado a reflexionar sobre el trabajo y las bases teológicas de la ILS en relación con la tradición luterana.

Para Gómez, la doctrina del *SaceReverendocio universal* es un aporte dogmático muy importante a la Teología de la Liberación, porque implica asumir con seriedad la *liberación* de las personas en el ámbito social, religioso y eclesial. Cuando todos los cristianos se transforman en "teólogos, predicadores o trabajadores de la fe", participan como "sujetos históricos"[1153] en el proceso social del país. Pero como el movimiento católico de base no logró implementar completamente este principio en el ámbito eclesial, la iglesia luterana adquiere una función de modelo. Para la implementación concreta en la iglesia esto significa:

"El Modelo Pastoral Alternativo está basado en el principio luterano 'saceReverendocio universal de todos los creyentes', con el que cada cristiano responde como saceReverendote ante Dios [...] hay que enfatizar que la Teología de la Vida promueve la igualdad de participación y pertenencia de clérigos y laicos. En este sentido, los clérigos tienen que responder a las inquietudes, a las vivencias, a las esperanzas de los laicos, para sistematizar y formar la pastoral, de tal manera que todos son los que dan origen en comunidad al Modelo Pastoral Alternativo. De esta manera se obtiene una dirección participativa, que da importancia a las bases y responde al sentir de ellas. No es un movimiento contra la jerarquía, sino que es un movimiento que convierte a la jerarquía más participativa, más pluralista y más democrática."[1154]

La consecuencia de esta comprensión integral del *SaceReverendocio universal* es la ordenación de la mujer para el pastorado, tal como la ILS la practica desde 1986.[1155]

1149 *Gómez: 11.-13.10.1991, p. 39s.*
1150 *Gómez: 11.-13.10.1991, p. 39.*
1151 *Gómez: 11.-13.10.1991, p. 39.*
1152 *Véase Gómez: 11.1991, p. 259.*
1153 *Gómez: 12.09.1991, p. 301.*
1154 *Gómez: 11.1992, p. 65.*
1155 *Véase para ello también arriba cap. 8.5.4.*

9.3.2.5 La cruz subversiva

En una entrevista con motivo de la conmemoración de los 500 años del "descubrimiento" de América, se le hizo a Gómez la siguiente pregunta: "¿Qué sentido tiene para el pueblo salvadoreño la realidad teológica de la cruz?"[1156] Gómez no defraudó la esperanza de los entrevistadores de ver establecido un vínculo entre la teología de la cruz y la historia y el presente salvadoreño, al responder que "la cruz es una señal de esperanza de que vivir ese dolor, ese sufrimiento no es algo que lo vamos a vivir y a soportar eternamente."[1157] Su respuesta sin embargo es muy escueta, tal como la teología de la cruz apenas juega un rol en sus reflexiones sistemáticas, salvo que se le haga una pregunta explícita como fue el caso en aquella entrevista.[1158]

Una excepción la constituye un relato que Gómez tituló "La cruz subversiva", en la cual da testimonio de la persecución de la ILS durante la guerra civil y de la fe de la iglesia en el sufrimiento compasivo de Dios en la cruz. El relato resume los acontecimientos históricos a fines del año 1989, cuando los militares salvadoreños, aprovechándose de los combates durante la ofensiva de la guerrilla en la capital, eliminaron a críticos del régimen y a líderes de grupos indeseados de oposición, asesinando entre otros a los seis jesuitas de la UCA. Pero también la ILS y su obispo estaban siendo observados de cerca por los militares.[1159] Gómez, que en el relato habla de sí mismo como pastor, relata:

"La iglesia está llena de refugiados, damnificados de la guerra, entre todos se busca al pastor, preguntan por él, le insultan, no pueden esconder las órdenes que han recibido de matarle.

Pero el pastor no estaba, Dios le había protegido y lo tenía en un lugar seguro. Mas la bestia, sin haber saciado sus ansias, su desesperación, se volvía irreflexible, quince personas son capturadas en el santuario de la Iglesia, doce extranjeros y tres salvadoreños, también capturan y llevan presa una cruz. Esta cruz es subversiva.

La cruz la llevan presa, símbolo importante del culto a Dios, en el que en un acto especial de adoración, la congregación escribió los pecados del pueblo, comprometiéndose a trabajar para el perdón de nuestros pecados y fortalecernos para su liberación.

El pueblo, reconociendo sus pecados, escribió en la cruz: "La injusticia social, violación de los derechos humanos, bombardeos, calumnias contra la Iglesia, asesinatos, desapariciones, discriminación de la mujer, ambición del poder, etc."

No estaba el pastor, mas como evidencia había que llevar esa cruz, demostrando así, la posesión de un material subversivo.

La cruz, junto con hermanos y hermanas; extranjeros y nacionales, fueron conducidos a la Policía de Hacienda, habían cometido un gran error en llevarse la cruz y las personas presas, mas su ceguera no les permitía ver. En ese error el poder de Dios se manifestaba para señalar los pecados y dar el mensaje profético de liberación. Con su error de llevar presa la cruz, ellos mismos introdujeron a su cuartel y al lugar de torturas, la cruz que les señalaba sus pecados.

1156 *Entrevista hecha por William Morales y Gray Campbell. Gómez: 08.1991, p. 314.*

1157 *Gómez: 08.1991, p. 314.*

1158 *Solo en Gómez: 10.1992, p. 116 y en Gómez: 19.07.1992, p. 129 se encuentran otras breves menciones relacionadas con la cruz.*

1159 *Véase para ello arriba cap. 8.2.3.*

Ahí, aparentemente pasiva estaba la cruz, señalándoles el crimen que estaban cometiendo con el pueblo y con sus líderes.

Los hermanos presos de la Iglesia, en varias oportunidades fueron llevados ante la cruz para ser interrogados, y sin ninguna pizca de temor y respeto a los símbolos divinos, en más de una ocasión afirmaron diciendo con el tono más vulgar: **"Aquí tenemos esta puta presa".**

Transcurrieron dos meses, el pastor había abandonado el país para salvar su vida y pensando en el momento oportuno para regresar.

Otros pastores atienden a su llamado de socorro y le acompañan a regresar al país. Los pastores que le acompañan son ciudadanos norteamericanos; por lo que son recibidos por el Embajador de los Estados Unidos, oportunidad que aprovecha el pastor de suplicar su colaboración y ayuda para liberar la cruz. El señor Embajador promete hacer lo posible, comunicándose con el señor Presidente de la República, quien rescata la cruz y es llevada hacia la casa presidencial.

Oportunamente, cuando otros pastores de Alemania, por segunda vez acompañan al pastor a volver a su país, el señor Presidente entrega la cruz para la Iglesia."[1160]

En su relato, Gómez deja de manifiesto que para él la teología de la cruz no es un postulado doctrinal teórico, sino que se arraiga profundamente en las experiencias del pueblo sufrido de Dios. Es por esta razón que su teología la transmite una y otra vez, sin consideración a la reputación académica ni a tradiciones eclesiales, en forma de relatos testimoniales y de experiencias de vida. Con eso, la TdV adquiere un matiz narrativo y elemental, llega a ser permeable para experiencias de otros contextos y prepara de esta forma el camino para un intercambio sobre diferentes experiencias de fe y vida.

9.3.2.6 La herencia indígena: vida y espiritualidad de la resistencia

La elaboración del pasado y de la espiritualidad indígenas ocupa un lugar relativamente destacado en la obra de Gómez. Esto sorprende a primera vista, porque en El Salvador menos del uno por ciento de la población se asume como indígena. No obstante, Gómez mantiene contactos con la *Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños* ya desde fines de los años setenta.[1161] En su opinión, es importante recordar las raíces indígenas, porque las "manifestaciones culturales de los pueblos prehispánicos son una evidencia de los rasgos religiosos desde los orígenes"[1162] y añade que "respetando la tradición y los ritos religiosos de los indígenas y las costumbres populares, podemos enriquecer el movimiento cristiano y aprender mucho de ellos."[1163] Para que un diálogo fructífero para ambas partes sea realmente posible y no lleve a falsas cooptaciones, Gómez se remite a la Premio Nobel de la Paz y activista indígena guatemalteca Rigoberta Menchú, quien sostiene que muchas de las experiencias indígenas de fe y de sufrimiento se reflejan en muchas historias bíblicas y que muchas mujeres indígenas, por ejemplo, se reconocen a sí mismas en las heroínas y mártires del pueblo de Dios de la Biblia.[1164]

1160 *Gómez: 10.01.1990, p. 638-640. Cursiva en el original.*
1161 *Véase para ello arriba cap. 7.4.2.*
1162 *Gómez: 11.-13.10.1991, p. 29.*
1163 *Gómez: 11.1992, p. 64.*
1164 *Véase Burgos: 1998, p. 80ss; Gómez: 11.1992, p. 55.*

En cuanto al contenido, son tres las temáticas que para Gómez son relevantes: la fe de los indígenas en un *Dios de la vida*, su esperanza de *liberación* mediante la acción de enviados divinos y el desarrollo de una *espiritualidad de la resistencia* por parte de los indígenas forzados a convertirse al cristianismo desde la época de la colonización.

El hecho que Dios se manifieste como un *Dios de la vida* no es para Gómez solamente un componente de la fe cristiana, sino marcó ya antes de la llegada del cristianismo en América Latina la fe de los antepasados indígenas. Ellos reconocieron a través de la observación de fenómenos de la naturaleza que todo lo creado parte de un dios. En el libro santo de los Maya-Quiche, el *Popol-Vuh*, este dios es descrito, tal como en el cristianismo, como trinidad cuyos tres seres divinos en su comunidad se llaman "Corazón del Cielo"[1165]. En la TdV, Gómez hace referencia a una oración de los Maya-Quiche a este dios trinitario que concede vida y paz:

"¡Que amanezca, que llegue la aurora! ¡Danos muchos buenos caminos, caminos planos! ¡Que los pueblos tengan paz, mucha paz, y sean felices; y danos buena vida y útil existencia!"[1166]

En los pueblos indígenas, la esperanza de paz se vincula a la acción de enviados divinos, tales como *Quetzalcóatl* o *Topiltzín*. Gómez traza líneas que relacionan la fe en estos enviados religioso-místicos con la fe bíblica en el Mesías, ya que en ambas tradiciones la esperanza de una vida en paz y justicia está conectada con estos seres divino-humanos.[1167] Aún remontándose al tiempo previo a la colonización, Gómez descubre conexiones de contenido entre las religiones cristiana e indígena, y considera que a raíz de sus múltiples interpretaciones posibles, el término *vida* se presta especialmente bien como concepto vinculante. La espiritualidad de la resistencia vivida de los pueblos indígenas después de la cristianización forzada, sin embargo, desafía al cristianismo de una manera totalmente nueva:

"También nuestros pueblos han conocido la concepción distorsionada de Dios, pues con la conquista el Dios cristiano fue mal entronizado en nuestra América. En nombre de él se bendecían las armas y el saqueo de los conquistadores [...]

De cara a esta represión hay una resistencia espiritual que denuncia el atropello físico, humano y cultural. Que ya no es el canto contemplativo y de adoración de nuestros antepasados prehispánicos, sino que es el clamor épico de los primeros cristianos en nuestro continente que ante la barbarie de los conquistadores en nombre de un dios falso, comenzaron el canto de la esperanza en América Latina. Así lo dicen los primeros testimonios de esta corriente teológica que reflexiona la fe cristiana desde los oprimidos. En los poetas mayas ya cristianos, está el descubrimiento de un Dios que ya es reclamado, esperado, que es el Dios de la Vida, de la Paz y la Justicia."[1168]

Según Gómez, el portador más importante de esta resistencia es el pueblo mismo, del cual sin embargo destacan algunas personas que se encuentran en el seguimiento de seres mesiánicos o bien, divino-humanos. Así por ejemplo, el levantamiento del Inca Túpac Amaru (1740-1781) contra el poder colonial de España en el actual Perú llevaba rastros de un movimiento mesiánico de liberación. De manera similar cataloga a Anastasio Aquino, líder del levantamiento indígena de 1833 en El Salvador. Incluso en los grandes libertadores de América Latina, Simón Bolívar y José Martí, al igual que en los luchadores por

1165 *Gómez: 11.-13.10.1991, p. 29s.*
1166 *Popol Vuh: 2000, p. 122. Véase Gómez: 11.-13.10.1991, p. 23.*
1167 *Véase Gómez: 11.-13.10.1991, p. 29ss.*
1168 *Gómez: 11.-13.10.1991, p. 31.*

la libertad en Centro América, Augusto César Sandino y Farabundo Martí, Gómez establece una relación entre inspiración cristiana y lucha concreta por la liberación:[1169]

"Existe en el pensamiento de nuestros pueblos esa concepción de que dichos personajes vienen a cumplir una misión humana entre los pueblos que los claman, hasta le dan ese ropaje de misterio de que llegan en una forma profetizada y se van de manera desconocida."[1170]

En opinión de Gómez, esta centenaria tradición de la resistencia religiosa y política ha derivado en una *espiritualidad de la resistencia*, la cual constituye un importante elemento dentro de la TdV. Ya en la Biblia, el pueblo de Israel se ejercita en esta espiritualidad de la resistencia en los acontecimientos del Éxodo bajo la dirección de Moisés. Así "la gracia de Dios se manifiesta también levantando un espíritu de resistencia lleno de esperanza."[1171] Es la tarea de la iglesia, aceptar "la resistencia (como) un regalo de Dios"[1172] y ponerse del lado de aquellos que luchan por su justa liberación.

9.3.2.7 Defensa integral de la vida

Para Gómez, la Teología de la Vida no es un proceso concluido, al igual que la misma vida no lo es, sino se encuentra en el camino, va cambiando y genera nuevas nociones teológicas. Así como es amplio el concepto de la vida, así son también vastas las posibilidades de encontrarse con *vida* en el trabajo pastoral práctico y en la reflexión teológica. En las más diversas áreas, Gómez descubre puntos de entrada y de profundización para la TdV:

"La Teología de la Vida y la Teología de la Liberación se relacionan porque defienden y promueven la vida en todos los ámbitos: en lo social, en lo político, en lo cultural, en lo religioso. De ahí que es toda una fuente de inspiración renovadora en el campo teológico, porque su misma denominación contiene fuertemente expresada la vida, por lo que alimente mucho a la práctica y al cuido de la creación, por lo cual esta producción teológica va adquiriendo rasgos propositivos, por ejemplo, Teología de la Mujer, Teología de los Pueblos Indígenas, la Ecoteología. En la pastoral, nuestra iglesia también, de acueReverendo a los 'signos de los tiempos', ahora propone una Pastoral de la Tierra, una Pastoral de los Jóvenes, una Pastoral de la Mujer, con la fe de estar produciendo para encaminar y aportar a una Evangelización que, partiendo de una práctica ecuménica, sea coherente con el proceso actual de El Salvador y, sobre todo, que sea fiel al compromiso cristiano en el mundo."[1173]

Al igual que otros teólogos de la liberación, Gómez se esfuerza por abrirse a nuevas temáticas como *feminismo, ecología* y *cultura indígena* y de establecer relaciones con otras *teologías contextuales*. El valor de la TdV se revelará entonces en su capacidad de transformarse y de ampliar sus perspectivas. Ya que la TdV aspira a ser una reflexión crítica que toma su origen en la experiencia y en la práctica, cada nueva situación en la que se halle la desafiará a repensar y reformular nuevamente esta reflexión y práctica:

"La Teología de la Vida tiene que responder a los nuevos desafíos que presente la situación en cada realidad concreta y según el momento actual del mundo, por lo que debe entregar su experiencia y conocimiento a la iglesia, para que ésta pueda orientar su pastoral coherentemente."[1174]

1169 *Véase Gómez: 06.1991, p. 388.*
1170 *Gómez: 11.-13.10.1991, p. 41s.*
1171 *Gómez: 06.1991, p. 382.*
1172 *Gómez: 06.1991, p. 377.*
1173 *Gómez: 11.1992, p. 62.*
1174 *Gómez: 11.1992, p. 62.*

9.3.3 El tercer paso: La praxis – esperanza para los pobres

La reflexión teológica de las experiencias de vida que Gómez realiza en la TdV apunta a la implementación "coherente" del mandato de la iglesia. Su reflexión teológica no es, entonces, un fin en sí mismo. La realiza con la perspectiva de su implementación práctica en un determinado contexto. Esta implementación no se limita a personas específicas, sino es tarea de la iglesia. Toda la iglesia se encuentra en el *seguimiento* de Jesús y obtuvo su mandato de ayudar a realizar en este mundo el proyecto vital de Dios, tal como ha sido testimoniado centralmente en la Biblia.

A continuación de sus reflexiones hermenéuticas, Gómez describe la misión de la iglesia alternadamente como participación en la construcción de Dios del "Reino de la Vida"[1175] o bien, en "la salvación integral" o simplemente como "pastoral integral"[1176]. El objetivo esencial de estas descripciones es de no limitar la misión de la iglesia a la proclamación de la palabra y la administración de los sacramentos, sino de incluir explícitamente el servicio entre los signos constitutivos de la iglesia. Los encargos de "anunciar la Palabra y trabajar con Amor, en servicio a los demás"[1177] tienen igual importancia en la iglesia, porque solamente de esta manera la acción pastoral corresponde a la acción salvadora integral de Dios.

En términos concretos, Gómez desarrolla las formas de llevar a la práctica esta misión bajo el título "Modelo pastoral alternativo", que para él es la "aplicación" o bien, la "conclusión"[1178] que se obtiene de la TdV para la práctica de la ILS.[1179] En seis puntos resume las tareas esenciales de la iglesia en su contexto:

1. *Atención especial por los más necesitados.*
   En América Latina, este sistema pastoral alternativo requiere la definición de una Pastoral de la Tierra y de Acompañamiento al Movimiento Popular, en una actitud de servidores de las comunidades y no dirigentes de ellas.

2. *Una actitud abierta para los cambios y comprensión a los símbolos y tradiciones.*
   La Iglesia, a partir de la historia de los pueblos debe servirles, ayudándoles y rescatar y redescubrir sus valores culturales e históricos.

1175 *Gómez: 1989, p. 30.*

1176 *Gómez: 11.-13.10.1991, p. 34.*

1177 *Gómez: 1989, p. 32. Cuando Gómez habla de la proclamación de la Palabra, normalmente está incluida la administración de los sacramentos. Véase Gómez: 10.1992, p. 112.*

1178 *Gómez: 11.1992, p. 62; Gómez: 11.-13.10.1991, p. 45. Este modelo pastoral es alternativo en el sentido que se distancia de la pastoral de una iglesia relacionada con la oligarquía política y social.*

1179 *Al momento de formular este modelo de pastoral alternativo, un acontecimiento histórico fue importante para Gómez, que describe en Gómez: 12.09.1991, p. 295ss: Cuando después de la ofensiva de la guerrilla en 1990, Gómez se reunió junto a algunos obispos alemanes, tanto de la iglesia católica como de la iglesia evangélica, con el Presidente salvadoreño y con algunos altos rangos de las Fuerzas Armadas, los militares le reprocharon que su trabajo pastoral no tenía nada que ver con la verdadera misión de la iglesia y que él estaría solo confundiendo al pueblo salvadoreño. Acto seguido, el prelado alemán Alfons Mappes salió en defensa de Gómez, diciendo que con su trabajo pastoral habría vuelto a la verdadera práctica del cristianismo primitivo. Este voto de Mappes impresionó profundamente no solo a los militares, sino también a Gómez, que desde entonces está convencido que su trabajo pastoral, contra toda acusación que se le pueda hacer, corresponde a la misión cristiana. Este acontecimiento le animó a sistematizar sus pensamientos sobre la pastoral de la iglesia y de relacionarlos con la TdV.*

3. *Identidad Ecuménica.*
Tiene que haber una real y efectiva concretación cristiana entre las iglesias que están construyendo el nuevo modelo pastoral alternativo con los movimientos seculares que dignifiquen la vida del ser humano, promoviendo la paz y la justicia para los pobres.

4. *Un movimiento espiritual de esperanza.*
Debe ser una pastoral que fortalezca la fe en las luchas y en el trabajo feliz por una vida distinta, son una inspiración cristiana en los esfuerzos y dinámicas que impulsan nuestros pueblos en la búsqueda de un futuro mejor.

5. *Que se nutra y se renueve permanentemente de las comunidades.*
Quienes dictarán las bases de esta pastoral no serán las jerarquías sino las comunidades.

6. *Que ponga en práctica el principio luterano del saceReverendocio universal de todos los creyentes.*
Este principio debemos practicarlo en estos momentos con mayor sentido de compromiso, levantando cada uno de nosotros la responsabilidad como cristiano, siendo cada uno de nosotros, teólogos, predicadores o trabajadores de la fe, caminando así junto a nuestras comunidades, integrándonos a ellas y siendo sujetos históricos de nuestro proceso."[1180]

Estos puntos no deben verse como la enumeración definitiva de las tareas esenciales de la iglesia, ya que en otros escritos Gómez profundiza en algunos puntos específicos, o añade nuevos puntos. En su ponencia "Misión popular en América Latina", por ejemplo, llama a la iglesia a no eludir el martirio y pone más énfasis en la proclamación profética y la acción litúrgica de la iglesia.[1181] En otro lugar llama a un mayor compromiso de la iglesia en el trabajo por los derechos humanos, en la acción por los refugiados y desplazados, en la problemática de la tenencia de la tierra y en el trabajo por la paz.[1182]

Las formas de llevar a la práctica la misión de la iglesia como una práctica que corresponda a la TdV deben reorientarse constantemente, porque también el contexto y los desafíos sociales siguen cambiando. Durante el tiempo de la guerra civil y frente a un poder de Estado que reprimía a su propio pueblo, la ILS puso la solidaridad con los oprimidos y con los movimientos de liberación y de paz en el centro de su práctica pastoral. Dado que en el tiempo de la posguerra la situación del pueblo que sufre bajo el sistema no ha mejorado, la iglesia sigue siendo solidaria con los más necesitados:

"Al existir la pobreza y opresión siempre habrá esa defensa de la vida. Y mientras se produzcan estas expresiones de vida resultará una lucha en contra de la muerte. Y para lograr una vida digna y plena es importante que haya una justicia y una verdad que se opongan a la explotación, la opresión y el engaño."[1183]

Sólo así "la Teología de la Vida encierra la esperanza para los pobres"[1184] de una liberación completa y de "una vida plena y abundante"[1185], como lo expresa Gómez refiriéndose a Juan 10,10.

[1180] *Gómez: 12.09.1991, ps. 300s. Cursivas en el original. Véase también Gómez: 11.-13.10.1991, ps. 45ss. En Gómez: 11.1992, ps. 63ss Gómez enumera incluso ocho puntos, que sin embargo en su contenido no van más allá de los seis puntos mencionados aquí.*
[1181] *Véase Gómez: 10.1992, p. 101.*
[1182] *Véase Gómez: 21.-24.09.1990; Gómez: 26.07.1991; Gómez: 09.1991; Gómez: 03.1992; Gómez: 08.09.1992.*
[1183] *Gómez: 11.1992, p. 58.*
[1184] *Gómez: 11.1992, p. 58.*
[1185] *Gómez: 11.1992, p. 49.*

9.4 Valoración crítica

Hemos descrito el proceso de la Teología de la Vida de Medardo Gómez en tres pasos. Se trata de un proceso en el cual cristianos en El Salvador vivieron experiencias del acompañamiento de Dios en situaciones extremas de la vida.

Hasta donde se puede observar, la teología y práctica de Gómez y de la ILS ciertamente provocaron una ola de manifestaciones y de acciones de solidaridad, pero no han originado un esfuerzo de comprender su relevancia teológica y ecuménica. A lo sumo, se puede observar que las ideas de la TdV fueron recibidas con entusiasmo y fueron instrumentalizadas a destajo para criticar la situación de una iglesia establecida, nacional, como se tiene en Alemania.[1186] Esto ciertamente no fomenta una real comprensión de la teología. De igual manera, la reacción contrapuesta que se manifiesta en un rechazo general de la TdV y de las *teologías contextuales* tampoco puede aportar a una comprensión adecuada.[1187]

Ya el análisis de la TdV realizado hasta aquí ha revelado algunos puntos críticos que probablemente generarán reservas en el lector ubicado en un contexto diferente. La adopción directa que Gómez hace del discurso bíblico para hablar de "El Salvador, pueblo escogido por Dios"[1188], por ejemplo, levanta recueReverendos ingratos del abuso de esta terminología por parte de la ideología nacionalsocialista y en sectores de la iglesia reformada en Sudáfrica durante el tiempo del apartheid. De una manera similar, el discurso de la disposición al martirio y de una lucha de liberación avalada por Dios provoca resistencia que trasciende el marco de las circunstancias actuales con sus ataques suicidas motivados por la religión, y su cruzada contra el "eje del mal".

Estas reservas revelan que en el proceso de recepción de una teología contextual como la TdV los puntos de partida propios y los ajenos, así como las experiencias propias y ajenas juegan un rol importante. El contexto de extrema violencia y polarización de la sociedad salvadoreña durante la guerra civil, dentro del cual Gómez desarrolló su TdV, lleva a aisladas afirmaciones teológicas extremas que no se pueden transferir a otros contextos.

Pero cabe constatar que Gómez no reclama para sus afirmaciones teológicas una validez absoluta y eterna, sino que está conciente de la condición contextualmente limitada de su trabajo y de sus hallazgos, tal como se presenta en el capítulo 9.3.1.1. Es indiscutible que en este trabajo teológico percibe los testimonios bíblicos selectivamente, tal como la Teología de la Liberación lo hace en general[1189]. Tal referencia selectiva a las Sagradas Escrituras, sin embargo, no se puede negar tampoco en otras tradiciones e iglesias confesionales. Por eso, el verdadero desafío consiste en comunicar las propias experiencias y condiciones, bajo las cuales ciertos textos bíblicos se transforman en puntos clave para la propia identidad.[1190]

1186 *La siguiente pregunta que un pastor alemán le dirigió a Gómez en una entrevista es sintomática: „¿Es de alguna manera posible siquiera llamar iglesia a una iglesia rica? ¿No debe ella renunciar a su riqueza para transformarse en una iglesia donde reina la justicia, una iglesia solidaria con los pueblos del tercer mundo, y que de esa manera encuentra su unidad?" Gómez: 13.03.1987, p. 5.*

1187 *Véase de forma extensa en cuanto a la discusión crítica de la Teología de la Liberación y del rechazo de ella Brandt: 1992, ps. 1ss; Schürger: 1995, ps. 12ss; Comblin: 1981, ps. 27ss; Ramminger: 2002, ps. 4-7.*

1188 *Gómez: 06.08.1992, p. 119.*

1189 *Véase Croatto: 1981, ps. 46ss.*

1190 *Véase para ello Brandt: 1992, ps. 185s.*

Además, es extraordinariamente problemático clasificar desde afuera y en la retrospectiva la legitimación religiosa de la resistencia armada contra un régimen de injusticia como en El Salvador durante la guerra civil, porque en la retrospectiva ya no es posible reconocer si el margen de acción para intentos alternativos de solución fue completamente agotado o si la iglesia traspasó los límites de su misión pastoral. La pregunta acerca de la justificación ética del uso de la violencia por los movimientos de liberación no es tratada en las reflexiones teológicas de Gómez. Pero resulta evidente que considera legítima la lucha liberadora contra un régimen de injusticia. Sin embargo, Gómez y la ILS durante la guerra no consideraron que su tarea principal era la legitimación de la lucha de liberación, sino el acompañamiento espiritual y social-diacónico de la gente que sufría bajo los efectos de la guerra.

De la lectura de la TdV se desprende que Gómez no utiliza los textos bíblicos solo para justificar la lucha de liberación. Más bien intenta desarrollar una teología que se conecte y recoja aspectos a los cuales la Teología de la Liberación se había cerrado hasta entonces, tomando como punto de partida la centralidad del término de "vida". Por eso, a continuación se hará un análisis crítico de la definición de *los pobres,* con la cual Gómez se deslinda de la Teología de la Liberación, y la cual amplía utilizando el término de *los más necesitados*. Después de ello se hará una investigación del *término de vida* en relación con la Teología de la Liberación y con otras teologías de vida. Finalmente se contemplará y se valorizará el deseo de la TdV de *reconciliación*.

9.4.1 "¿Quienes son entonces los pobres?"[1191]

Tal como se vio en el capítulo 9.3.2.3, Gómez buscó deslindarse de la "opción por los pobres" de la Teología de la Liberación, porque ella tendría un "carácter excluyente" y correría el peligro de transformarse en una "idolatría de los pobres" y de conducir a una "fijación ideológica" en el análisis social socialista-marxista. Aunque no se puede hablar de una comprensión uniforme de la "opción por los pobres" en la Teología de la Liberación, se hará aquí el intento de clarificar el deslinde de Gómez en relación con el discurso de la Teología de la Liberación. Como punto de comparación se impone el libro "La opción por los pobres"[1192] que fue escrito en 1986, es decir algunos años antes de la TdV de Gómez, por el brasileño Clodovis Boff y por Jorge Pixley, un teólogo bautista que vive y trabaja desde hace muchos años en Nicaragua. Como "Teólogo de la Liberación protestante" que vive en Centro América, este último tiene una gran cercanía tanto geográfica como en cuanto al pensamiento de Gómez.[1193]

Cuando se comparan los dos enfoques, se ve que la crítica de Gómez del "carácter excluyente" del término de la "opción" no recoge la definición formulada por Pixley y Boff. Ambos escriben que "está opción no debe ser exclusiva para los pobres o bien ser retenida a los no-pobres".[1194] Si bien el amor cristiano se dirige "prioritariamente" a los *pobres*, no excluye por ello automáticamente a nadie. "La iglesia es aliada de los pobres (a partir de un amor amistoso), pero no está unida solamente a ellos (a partir de un amor que excluya a todos los demás). Su amor por los pobres es por eso predilección, no amor único[1195]. El concepto de Gómez de la "atención especial" está muy bien descrito en esta comprensión de "opción".

Similar a Gómez, también Pixley y Boff ven el peligro de una "idolatría" de los *pobres* cuando apuntan a que un individuo puede también transformarse en un "pobre codicioso"[1196]. Esto sucede sin embargo

---

[1191] *Gómez: 11.1992, p. 48.*
[1192] *Boff/Pixley: 1987 (edición original en castellano: 1986).*
[1193] *Véase acerca de Pixley: Fricke: 1997.*
[1194] *Boff/Pixley: 1987, p. 147.*
[1195] *Boff/Pixley: 1987, p. 147.*
[1196] *Boff/Pixley: 1987, p. 162.*

cuando los *pobres* "son impulsados por la ladera de la degradación social a causa de las condiciones indignas, en las cuales deben vivir"[1197], un destino del cual también Gómez fue testigo repetidas veces y que describe en su TdV.

En cuanto a una "fijación ideológica" debido a la terminología de clases temida por Gómez, también en la obra de Boff y Pixley se puede reconocer la crítica hacía una comprensión dogmática de tales términos. Ya las mismas categorías marxistas del "proletariado" y "sub-proletariado" etc. no pueden ser transferidas al contexto latinoamericano, en opinión de ambos autores.[1198] Además, sostienen que hay también otros factores que no son socio-económicos y que pueden tener un efecto sobre los *pobres*, haciendo más dura su existencia social:

"Así por ejemplo existen restricciones relacionad s a la sexualidad (para las mujeres, los homosexuales), a la raza (negros, indios, extranjeros), la cultura (minorías étnicas), religión (sectas, movimientos religiosos marginalizados), edad (niños, jóvenes, ancianos) etc. Estas características por cierto no señalan distintas clases sociales, pues no tienen ninguna relación directa con sistemas y procesos de producción, más bien se sobreponen por sobre las condiciones básicas de clase, pero mantienen una relativa autonomía. Por esta razón, la comunión eclesial debe considerar en su opción por los pobres también estos aspectos especiales adecuadamente – matices y graduaciones de una pobreza mas profunda y general."[1199]

Estas breves referencias se constituyen en argumentos de dos renombrados teólogos de la liberación en contra de la crítica que Gómez, realiza a la "opción por los pobres". Con ello no se pretende cuestionar el término alternativo introducido por Gómez de la "atención especial por los más necesitados". Este término tiene su validez porque a Gómez en su contexto le parece adecuado. Pero sus deslindamientos no tocan la intención del término "opción por los pobres", al menos en el sentido que le dan Pixley y Boff.

En referencia a la definición del contenido de los términos *pobres/los más necesitados* en la obra de Gómez, cabe preguntarse si la definición se diferencia de la comprensión que Boff y Pixley en su perspectiva de la teología de la liberación tienen de los *pobres*, o bien la excede, ya que para Gómez la originalidad de la TdV radica en la definición de los pobres. La misma cita de arriba, sin embargo, comprueba que Gómez no es el único que intenta ampliar el término *pobres* más allá de la perspectiva socio-económica. Boff y Pixley se suman a las Conferencias Episcopales latinoamericanas de Medellín y Puebla[1200], al diferenciar entre tres tipos de pobreza: "la pobreza material o socio-económica, la pobreza espiritual o pobreza del corazón, y la pobreza cristiana o evangélica".[1201] Según ellos, la "pobreza espiritual" o bien según Mt. 5.3 "la pobreza del espíritu" consiste en "la apertura para Dios, en la confianza, la humildad, la entrega al misterio"[1202]. La "pobreza evangélica" es la aplicación concreta, la "forma vitae" de la pobreza espiritual y es realizada concretamente en "el repartir y la frugalidad[1203]. También el cristiano que lucha por su liberación y aquel que es solidario con la lucha de los oprimidos puede ser llamado *pobre* de acueReverendo a esta comprensión.[1204] Es válido en todo esto que "la pobreza espiritual puede coexistir con la riqueza material."[1205] Pero se le pide al rico que tenga "un estilo de vida sencillo, modesto y sobrio"[1206], porque:

[1197] *Boff/Pixley: 1987, p. 157.*
[1198] *Véase Boff/Pixley: 1987, p. 142.*
[1199] *Boff/Pixley: 1987, ps. 142s.*
[1200] *Véase Prien: 1981b, ps. 191ss.*
[1201] *Boff/Pixley: 1987, p. 155.*
[1202] *Boff/Pixley: 1987, p. 161.*
[1203] *Boff/Pixley: 1987, p. 165.*
[1204] *Véase Boff/Pixley: 1987, p. 226.*
[1205] *Boff/Pixley: 1987, p. 161.*
[1206] *Boff/Pixley: 1987, p. 167.*

"El sueño de una iglesia de los pobres no puede convertirse en el sueño de una sociedad de opulencia, sino debe ser el sueño de una sociedad humana y fraterna, en la cual el desarrollo material no sea más visto como la condición para un desarrollo integral." [1207]

Ante este trasfondo, Gómez no aporta una innovación con su definición de los *pobres*[1208] frente a la comprensión de Boff y Pixley. Por el contrario, la última demanda citada de Boff y Pixley de llevar un estilo de vida sobria podría constituir una posible concretización de las demandas de Gómez.

La diferencia entre los dos enfoques en cuanto a la descripción de la relación entre pobres y ricos es más profunda. Para Boff y Pixley, "la iglesia debe dar preferencia a los pobres por los mismos ricos"[1209] ya que los ricos solamente tienen parte del Reino de Dios por medio de los pobres, en los cuales el "Cristo pobre" se hace presente. Para los ricos es entonces necesario para su salvación acercarse a los pobres que son el lugar de la encarnación de Dios, por lo que la iglesia con su "opción por los pobres" en el fondo les está haciendo un "favor"[1210] a los ricos, aunque aquellos generalmente no lo entienden así. Tal idea no se encuentra en la obra de Gómez. Es cierto que Gómez se siente especialmente atraído por la experiencia de Dios de los pobres, pero en términos generales mantiene vigencia "la amplitud del amor trascendental de Dios para pobres y para ricos".[1211] En este punto Gómez suaviza la Teología de la Liberación, con lo cual adquiere mayor capacidad de diálogo con otras capas sociales y experiencias religiosas, asunto que necesariamente debía ser una preocupación importante para Gómez en tiempos de una extrema polarización de la sociedad en El Salvador y de encuentros y contactos ecuménicos con iglesias de otros contextos. Desde el punto de vista de la Teología de la Liberación, sin embargo, se puede preguntar si esta ventaja no se da al menos parcialmente a costa de la fuerza profética de la Teología de la Liberación.

9.4.2 El término *vida* en la teología

En ningún lugar Gómez, hace referencia a otras "teologías de la vida" aunque paralelamente a sus reflexiones en los años ochenta y noventa, *vida* se transformó en un término central en la discusión ecuménica. Jürgen Moltmann, por ejemplo, puntualizó que desde los inicios de los años noventa surgió en el ámbito global una "teología de la vida que da motivo para nuevas esperanzas ecuménicas."[1212] En el marco de estos diferentes enfoques teológicos de "vida", se realizará a continuación una breve referencia a la historia y al proceso de estudio del CMI respecto a la teología de la vida, pues este proceso levantó una serie de preguntas que también son relevantes para la TdV de Gómez, y porque Gómez

---

1207 *Boff/Pixley: 1987, p. 171.*

1208 *Véase cap. 9.3.2.3: puntos 1.-4.*

1209 *Boff/Pixley: 1987, p. 246.*

1210 *Boff/Pixley: 1987, p. 150.*

1211 *Véase arriba cap. 9.3.2.3.*

1212 *Cita original en alemán, en Moltmann: 1997, p. 26. Moltmann nombra aquí entre otros, el libro de Gustavo Gutiérrez "El Dios de la vida" que ya apareció en 1982, el proceso de estudio del CMI acordado en 1993 en Larnaca e iniciado en 1994 sobre una "Teología de la Vida", su propia contribución a la pneumatología "Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie" (El espíritu de la vida. Una pneumatología integral), el libro publicado también en 1991 "Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes" (El Espíritu de Dios. Teología del Espíritu Santo) de Michael Welker, el artículo de Geiko Müller-Fahrenholz "Erwecke die Welt. Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit" (Despierta al mundo. Nuestra fe en el Espíritu de Dios en este tiempo amenazado) de 1993 y la encíclica "Evangelium vitae" (30 de marzo de 1994 del Papa Juan Pablo II). Más recientemente, cabe señalar el mensaje final de la Asamblea General de la FLM en Winnipeg, Canadá, que dice: "Por todo ello, confesamos a ese Dios que es el Dios de la vida, y consideramos que la sanación fomenta la integridad de la vida". Mensaje de la X. Asamblea General de la Federación Luterana Mundial: 21.-31.07.2003, p.24*

mantiene desde los años ochenta, estrechas relaciones con el CMI.[1213] Además, se ofrecerá la palabra a Pablo Richard de Costa Rica, otra voz centroamericana que simultáneamente a las reflexiones de Gómez, elaboró unos lineamientos para una teología de la vida.

El programa de estudio del CMI iniciado en 1994 sobre una teología de la vida, refleja el proceso de discusión en el movimiento ecuménico después de la Asamblea Mundial para la Justicia, la Paz y la Conservación de la Creación en Seúl, en el año 1990 y después de la VII Asamblea General del CMI en Canberra, en 1991.[1214] En Seúl, el proceso conciliar llevó entre otras cosas a la formulación de diez afirmaciones básicas (affirmations) que reflejan muy bien el estado de la discusión de entonces.[1215]

Respondiendo a la pregunta acerca del futuro del CMI, la coreana Chung Hyung Kyung, dio un impulso importante en Canberra, revelando en su presentación el dominio de la cultura occidental en el sistema global y exigiendo frente a esto una "cultura de la solidaridad" basada en una "cultura de la vida". La reorientación radical del movimiento ecuménico exigida por Chung,halló respuesta por parte del CMI, en su programa de estudio acerca de la teología de la vida, cuyo núcleo lo constituyó el trabajo de 23 grupos de estudio de caso en todo el mundo. En la "búsqueda de la vida"[1216] dos grupos debían trabajar sobre una de las diez afirmaciones básicas de Seúl y entablar un diálogo intercontextual sobre ella. El objetivo de este proceso fue abrir un espacio para personas de los contextos más diversos, en el cual pudieran expresar su clamor por la vida y entrar en un intercambio sobre estos diferentes testimonios de vida. Este proceso culminó en 1997 en Nairobi, Kenia, donde los resultados se presentaron y discutieron literalmente en medio de la vida, escogiendo un mercado africano, *Sokoni* en el idioma kisuahilí, y mediante las metodologías más diversas, por ejemplo canciones, poemas y obras de teatro. Margot Kässmann, escribe sobre este proceso:

"Teología de la Vida toma en cuenta la experiencia. Incluye el ámbito de los sentimientos y de emoción resistiendo la división común entre intelecto y emoción, que habitualmente devalúa esta última en favor del primero. [...] La teología de la vida no permitirá hacer un distingo entre teología y vida, entre la realidad de la gente y la enseñanza de la iglesia, entre eclesiología y ética. El criterio es la vida como Dios la quiso, la creó, vida en plenitud, respeto. [...]

[...] hay una teología profundamente arraigada en la experiencia del pueblo de Dios en su caminada con su Dios. Continuamos relatando estas historias y llegamos a ser parte de la historia de Adán y Eva que debem salir de Edén; Abrahán y Sara abandonando su hogar; Moisés y Miriam guiando su pueblo fuera de Egipto, el mismo pueblo de Dios en su camino.

1213 *Las reflexiones de Gómez acerca de una TdV aparecen en los documentos de apoyo de un congreso alemán del año 1995 relacionado con el programa de estudio del CMI. Véase Evangelische Akademie Mühlheim, Ruhr/Ernst Lange Institut für ökumenische Studien: 1995. Una recepción más amplia de Gómez en el programa de estudio, sin embargo, no se dio, al menos explícitamente.*

1214 *Véase Robra: 1995; Hohmann: 1996.*

1215 *"Afirmamos 1. que todo ejercicio de poder debe hacerse en responsabilidad ante Dios; 2. que Dios se encuentra al lado de los pobres; 3. que todas las razas y pueblos tienen el mismo valor; 4. que hombre y mujer fueron creados a imagen de Dios; 5. que la verdad es la base de la comunión de personas libres; 6. la paz de Cristo; 7. que Dios ama la creación; 8. que la tierra es un don de Dios; 9. la dignidad y el compromiso de la generación más joven; 10. que los derechos humanos son dados por Dios." Cita original en alemán, en Ökumenischer Rat der Kirchen. Programmeinheit III Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung: 1995, p. 12ss.*

1216 *Original en alemán en: Ökumenischer Rat der Kirchen. Programmeinheit III – Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung: 1995, p. 3.*

Estas son, entonces, las cinco lecciones que yo veo:

- Una nueva aproximación a la relación entre lo local y lo global.
- Tenemos que relacionar metodología y temas.
- Hemos dado una fugaz mirada a lo que la iglesia podría ser: una comunidad de amantes de la vida.
- Hacer teología significa conectar Dios y vida.
- Atrevámonos a modelar la visión de una tierra ecuménica."[1217]

Tan solo esta breve retrospectiva al proceso de estudio del CMI refleja muchas paralelas con la TdV desarrollada por Gómez, ya algunos años antes. En ambos casos, la teología parte desde las *experiencias* de la gente, que no pueden ser separadas de la enseñanza de la iglesia. De igual manera, tampoco iglesia y ética pueden ser separadas. El ser iglesia implica una cierta acción ética. Ambas teologías de la vida portan además la visión ecuménica de una sola iglesia cuyo centro lo constituye la *vida* o bien, *la vida en plenitud.* Dios se une a la vida y a las historias que cuentan la vida. La TdV de Gómez, parece ser una de las historias de vida de los 23 grupos de caso, lo que por cierto está en consonancia con la intención del proceso de estudio, en el cual cada historia de vida debía tener su espacio y conectarse con el término *vida.*

Pero esta fortaleza de una teología de la vida encierra en sí el peligro que vida sea definido en forma unilateralmente positiva, y que por otro lado la definición pierda precisión a causa de su amplitud. En este sentido, ya Michael Welter, lanzó su advertencia contra "un reciente entusiasmo en el ámbito ecuménico, difuso y cargado de emocionalidad moral, por "la vida" como *concepto orientador* general."[1218] También en la TdV de Gómez, la definición de la vida es unilateralmente positiva con descripciones como "luz, libertad, justicia, bienestar, paz y amor"[1219], y al mismo tiempo tan amplia que su contenido particular ya no puede ser identificado claramente. Frente a esto fueron entre otros Jürgen Moltmann y Dorothee Sölle, que señalaron con razón que vida incluye también sufrimiento y muerte y que la aceptación del sufrimiento que forma parte de la vida se transforma en algo productivo si se trata por ejemplo de un sufrimiento por la justicia.[1220] Mientras que Gómez, en su definición excluye casi por completo esta dimensión de la vida[1221], en lo demás usa el término de una manera tan amplia que sus afirmaciones sobre la vida pierden su carácter inequívoco en comparación con su clara identificación con el proceso de liberación. Esto seguramente tiene varias causas. En primer lugar, porque el término vida encierra en sí una gran multiplicidad y profundidad. Además, Gómez introduce el término en su discurso hacia el exterior, es decir en su esfuerzo de potenciar su conectividad. Su objetivo es presentar una Teología de la Liberación "suavizada", "que es liberada de algunas connotaciones políticas."[1222]

Las reflexiones acerca de la teología de la vida de Pablo Richard revelan que el término de vida no necesariamente relativiza su potencial. Richard, valora de manera muy similar a Gómez, los desafíos para la Teología de la Liberación que resultan de la derrota del socialismo histórico y de la crisis del marxismo. También él opina que es tiempo de "*reflexionar nuevamente* sobre la Teología de la Liberación y de *redefinirla* con vista al futuro y de *reorientar sus programas hacia ello".*[1223] Porque "si el mundo ha cambiado tan fundamentalmente, *la Teología de la Liberación, también debe cambiar."*[1224]

1217 *Original en inglés, en Kässmann: 1997, p. 116s.*
1218 *Original alemán, en Welker: 1997, p. 52.*
1219 *Gómez: 1989, p. 33. Véase también arriba cap. 9.3.2.2.*
1220 *Véase Moltmann: 1993, ps. 271ff; Sölle: 1993, ps. 165ss. Véase para ello también Hübner: 1990, ps. 539ss.*
1221 *Gómez menciona en un solo lugar la relación entre vida y muerte. Véase Gómez: 1989, p. 30.*
1222 *Gómez: 24.04.1992, p. 15. Véase también arriba cap. 9.3.2.2.*
1223 *Richard: 1992, p. 33. Cursiva en el original.*
1224 *Richard, p. 34. Cursiva en el original.*

Después de presentar en un breve análisis que la situación para los pobres en el mundo es aún más difícil a comienzos de los años noventa que en los años anteriores, porque a causa de un sistema económico mundial injusto se encuentran ante el abismo de la vida y enfrentan diariamente la muerte, Richard llega a la conclusión que las contradicciones "desarrollo – liberación, reforma – liberación, dependencia – liberación ya no tienen razón de ser", sino que hoy en día "la contradicción radical se llama *morir - vivir*[1225]":

"La verdadera alternativa es única y exclusivamente la vida para todos, pues la vida para unos pocos no se puede obtener a cambio del precio de la muerte de muchos. Su muerte sería la muerte de todos. La opción por desarrollo y liberación, por los pobres, en la situación actual se convierte en una opción por la vida. La teología de la liberación se convierte en una teología de la vida. La vida –vida para todos y vida para todo el cosmos- será el nuevo argumento, la nueva lógica, la nueva cultura, la nueva ética, espiritualidad y teología, que en la situación actual se oponen radicalmente al capitalismo." [1226]

Aún cuando Richard no desarrolla una detallada teología de la vida, sus breves reflexiones ya señalan que el término de vida gana claridad cuando *vida* se describe, tal como lo exigen Sölle y Moltmann, en su relación con *muerte* y *morir*. Pero a diferencia de Sölle y Moltmann, Richard coloca mayor énfasis en la amenaza y el potencial destructivo para la vida que resultan de la muerte y del proceso de morir, contra lo cual una teología de la vida debe luchar. A través de tal teología de la vida dirigida explícitamente contra la *muerte,* la situación desesperada de los pobres de este mundo es expresada más adecuadamente y adquiere una mayor urgencia para todos, en comparación con una definición de vida abierta a todas las interpretaciones, como se encuentra en la obra de Gómez. Enfocar o contrastar el término de vida de esta manera podría dar más peso y más claridad a la incidencia por los pobres, oprimidos y marginados, tal como se encuentra en muchos textos y presentaciones de Gómez. La ampliación temática de la Teología de la Liberación hacia una teología de la vida no caería tan fácilmente en el peligro de perder su potencial crítico, sino mantendría su "dimensión de disposición al conflicto y a la resistencia en nombre de Dios, a pesar de toda transformación"[1227].

Cabe la pregunta de fondo si a través del foco que se observa en el concepto rector de *vida* en la obra de Gómez no pierden importancia otros términos importantes para su reflexión teológica. El término de la *justicia,* por ejemplo, aparece en muchos de sus documentos prácticos tales como sermones, alocuciones y cartas pastorales como concepto central[1228], lo que no sorprende en vista de un contexto social marcado por injusticia y opresión, pero es tratado solo marginalmente en la discusión sistemático-teológica. Una extensa reflexión bíblico-teológica del concepto de justicia, sin embargo, permitiría reforzar y fortalecer la dimensión crítica de la teología de Gómez.

9.4.3 Reconciliación mediante una Teología de la Vida

Gómez desarrolla su TdV en la situación concreta de un país que desde hace decenios está marcado por polarizaciones extremas entre las distintas capas de la sociedad y por conflictos violentos. Además, la TdV nació en el conflicto por una justificación de teologías contextuales en general, y de la Teología de la Liberación en especial. Por esta razón, las reflexiones de Gómez en el marco de la TdV se orientan en la pregunta acerca de la manera de superar el antagonismo entre los diferentes grupos sociales o bien de

---

1225 *Richard, p. 37. Cursiva en el original.*
1226 *Richard, p. 34. Cursiva en el original*
1227 *Original en alemán, en Brandt: 2001, p. 310.*
1228 *Véase por ejemplo la recopilación de sermones Gómez: 1990.*

los (anteriores) bandos en guerra en El Salvador, y de evitar que la Teología de la Liberación, bajo condiciones globales distintas, pierda su conectividad con el discurso teológico. En ambos casos el objetivo de Gómez es reconciliar antagonismos.

A tal reconciliación apunta la ampliación de la palabra "opción por los pobres" proveniente de la Teología de la Liberación, la cual en la TdV es formulada como "atención especial para los más necesitados". Con ello, Gómez libera el punto de partida de la Teología de la Liberación de su mirada exclusivamente socio-económica e integra experiencias de la presencia de Dios que se dan fuera del horizonte de experiencias de los pobres.[1229] Dentro de este contexto se inscribe también la introducción de la categoría *vida*, que apunta a una práctica que trasciende (solamente) la *liberación* y su reflexión teológica. El concepto *vida* incluye todas las dimensiones del ser humano, percibe al ser humano en sus diferentes contextos, apunta a "una vida plena y abundante"[1230] para todos, a una verdadera convivencia.[1231]

La TdV le confiere entonces a la teoría y a la práctica una base común: la *vida* que siempre ha de entenderse como vida social, comunal y reconciliada. La TdV construye puentes entre los mundos de experiencias que existen en la sociedad salvadoreña polarizada, busca conectarse con el discurso teológico y se sustenta en la convicción que la verdad solamente puede encontrarse en la convivencia. El análisis anterior ha mostrado que la TdV corre con ello el peligro de debilitar su potencial crítico. Pero al mismo tiempo, impide el aislamiento de las reivindicaciones de la Teología de la Liberación y realiza un aporte activo para una reconciliación verdadera. Pues la *reconciliación,* esta es una convicción de Gómez, es el fundamento sobre el cual se construye una vida realizada.

"Reconciliación es uno de los supremos principios de la religión cristiana, tendiente a reconciliar al hombre con Dios y al hombre con el hombre. En esto ha consistido la historia de salvación. Dios se ha comunicado con el ser humano para establecer y aplicar elementos para la reconciliación. La ruptura de Dios con el hombre y del hombre y la mujer con la mujer y el hombre, se realiza por el pecado. Y he aquí la misión de la Iglesia: Tiene que desarrollar su papel, principalmente donde la ruptura, la división entre Dios y el hombre y mujer sean evidentes.
[...]
La paz que Dios propone para la raza humana y la paz que constituye el proyecto de la iglesia cristiana para obtener una vida digna y plena, se trata de la paz integral. Paz que se refiere a las relaciones con Dios, con uno mismo, con el prójimo y con la naturaleza. El plan del Reino de los Cielos es alcanzar una sintonía de paz en todos los niveles de la vida y la creación."[1232]

Con esta reflexión, Gómez da espacio a la tradición luterana: el proceso de reconciliación entre los seres humanos tiene como base la reconciliación que Dios les concede en su Hijo. Venciendo el pecado, Jesucristo se sobrepone a las fuerzas que mantienen cautivos a los seres humanos.[1233] Gómez nombra concretamente estas fuerzas en su escrito "Prisioneros del odio"[1234], título con el cual se refiere a los autores y a las víctimas

---

[1229] *Véase para ello arriba cap. 9.3.2.3.*
[1230] *Gómez: 11.1992, p. 49.*
[1231] *Véase Gómez: 21.10.1985, ps. 1s.*
[1232] *Gómez: 07.09.1990, ps. 545-548.*
[1233] *Esto lo expresa Lutero en su Catecismo Menor, donde refieriéndose a 1 Pedro 1,18s escribe: que me ha redimido a mí, hombre perdido y condenado, y me ha rescatado y librado de todos los pecados, de la muerte y del poder del diablo; mas no con oro ni plata, sino con su santa y preciosa sangre y con su inocente Pasión y muerte[...] Culto Cristiano, 1964, p.278*
[1234] *Gómez: 28.08.1990.*

de la guerra civil en El Salvador, que se encontraron y se encuentran aún expuestos a la espiral del odio. Gómez llega a la conclusión que ser autor y ser víctima se encuentran indisolublemente entrelazados y que ambos bandos cargan culpas. Por eso, todas las personas necesitan del perdón de Dios.

Según la TdV, la certeza del perdón y de la reconciliación que Dios concede en Jesucristo, libera a las personas de esta espiral del odio y hace posible así la reconciliación entre ellas. Como paradigma de reconciliación y refiriéndose a Mt. 5:44, Gómez evoca la acción de Jesús que "rompió el esquema del odio, orientando el amor hacia el enemigo [...]."[1235] La misión de la iglesia es acercar a las personas a esta acción reconciliadora. La iglesia cumple con esta misión al desarrollar "una pastoral evangélica de liberación para *opresores y víctimas*" y así llevar a las personas a su "liberación integral"[1236].

Como ya se ha mostrado extensamente, la TdV no solamente busca la reconciliación entre los distintos grupos sociales en El Salvador, sino apunta también a una reconciliación entre teología "tradicional" y Teología de la Liberación. El punto de conexión es el concepto *vida*, que está abierto para diferentes proyectos y experiencias de vida. Según Wilfried Härle, bajo ciertas condiciones el concepto de la vida sirve "de hecho como concepto puente para hablar de Dios"[1237]. A través del análisis crítico del concepto ético fundamental del "respeto a la vida" de Albert Schweitzer, llega a la conclusión que el concepto de vida es apropiado como "concepto fundamental ontológico" si uno lo entiende,

"como concepto de orden superior que describe el *proceso del intercambio* del cual todo aquello que nosotros denominamos "vivo" depende, y del cual todo lo real participa de alguna u otra forma [...].Entonces, 'vida' debe entenderse como el *proceso,* a su vez real, que tiene lugar de forma tal que en él surge, se preserva y se revela para sí mismo lo vivo."[1238]

Por esta razón, Härle reformula programáticamente el principio de Schweitzer del "respeto a la vida", vertido en la frase "Yo soy vida que quiere vivir, en medio de la vida que quiere vivir" de la siguiente forma: "Dios es vida que quiere vivir, en medio de la vida que quiere vivir."[1239]

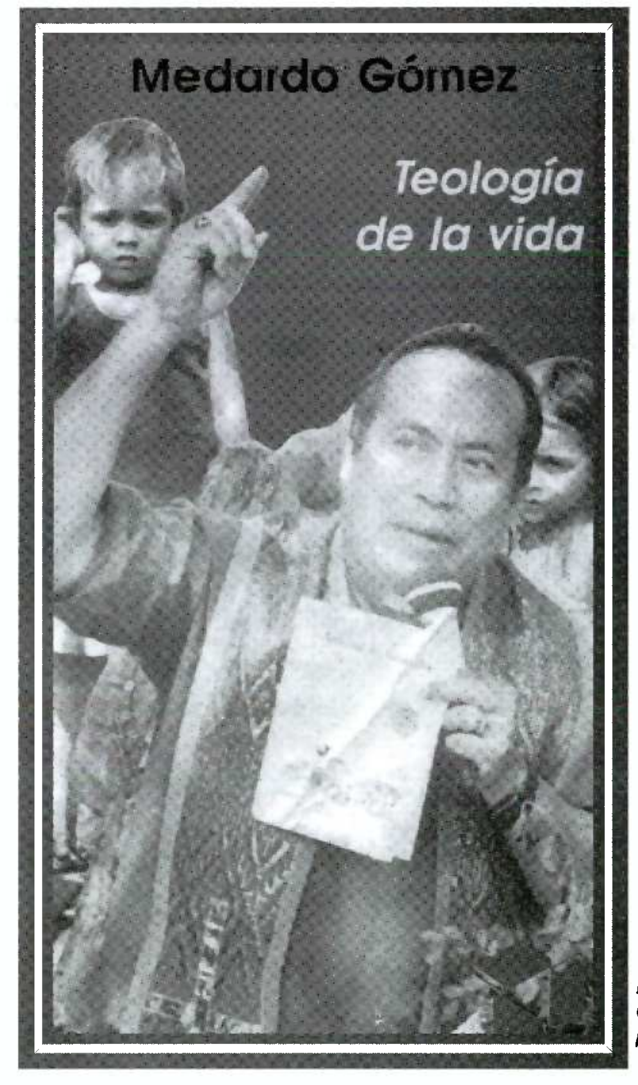
Estas "reflexiones iniciales para una reformulación del programa ético de Schweitzer"[1240] de Härle que apuntan especialmente a la "fe en la creación", que Schweizer no tocó de esta forma, ofrecen posibilidades para el intercambio y el diálogo con Gómez, cuya teología parte precisamente de la noción que "donde hay vida allí está Dios".[1241]

El uso amplio del concepto de la vida que Gómez introduce en la TdV[1242] es otro puente más para hablar de Dios. Porque según Härle, para el concepto de la vida vale lo siguiente:

"Es apropiado para expresar la relación y la diferenciación entre los tres artículos de la fe, porque puede ser aplicado a la vida *creada* (Gn. 2,7), a la *nueva* vida manifestada en Jesucristo (Jn 14,6; 2 Co 5,17) y a la vida eterna ya iniciada y prometida (Jn 3,16; Ro 5,21)."[1243] En el sentido descrito, al que también Gómez se suscribe, para Härle "'vida' es de hecho *el todo*."[1244]

[1235] *Gómez: 28.08.1990, p. 81.*
[1236] *Gómez: 28.08.1990, p. 81, ps. 80s. Cursiva en el original.*
[1237] *Original en alemán, en Härle: 1997, p. 80.*
[1238] *Original en alemán, en Härle: 1997, p. 80. Cursiva en el original.*
[1239] *Original en alemán, en Härle: 1997, p. 80.*
[1240] *Original en alemán, en Härle: 1997, p. 78.*
[1241] *Gómez: 1989, p. 31.*
[1242] *Véase arriba cap. 9.3.2.2.*
[1243] *Original en alemán, en Härle: 1997, ps. 80s. Cursiva en el original.*
[1244] *Original en alemán, en Härle: 1997, p. 81.*

Al final de este capítulo, cabe destacar a un teólogo de un contexto totalmente diferente y de tiempos lejanos como defensor de Gómez y su comprensión global o bien, integral de *vida*. Para Friedrich Christoph Oetinger, que vivió en el siglo XVIII y cuya obra principal lleva el título "Teología ex idea vitae deducta" (1765) vale que "incluso desde la perspectiva de Dios, todo lo que es espiritual es también corporal"[1245] Oetinger, que se vuelve contra una espiritualización del concepto de Dios y de la salvación, y que para deslindarse formula la hipótesis que "la corporalidad [...] (es) el fin de las obras de Dios", ve la relación entre la vida de Dios "con todo lo que es la vida en el mundo"[1246]. Cuando Gómez sigue al Cristo encarnado en la *vida* de El Salvador, puede también remitirse a esta teología, o habría que mejor llamarla "experiencia", de hace 200 años atrás proveniente del "viejo continente".[1247]



La Teología de la Vida en constante estudio y aplicación por el cuerpo pastoral de la ILS.

[1245] *Original en alemán, en Oetinger, citado según Piepmeier: 1995, p. 106.*

[1246] *Original en alemán, en Oetinger, citado según Piepmeier: 1995, p. 106.*

[1247] *Claro que con esta referencia no se pretende (volver a) levantar la teología del "viejo continente" como norma para la teología en general. Se trata más bien de un discurso que se fecunda mutuamente, por sobre continentes y épocas.*

10. Identidad luterana en El Salvador en el diálogo ecuménico

El presente trabajo ha expuesto y analizado el desarrollo de la *Iglesia Luterana Salvadoreña* desde sus orígenes en el trabajo misionero de la Iglesia Luterana Sínodo de Missouri estadounidense en los años cuarenta, pasando por la fundación de una iglesia local en el año 1970 y la opción de la iglesia por las personas pobres y oprimidas que lucharon por su liberación durante la guerra civil, hasta la formulación de una teología propia. El objetivo de este análisis fue hacer un aporte a la investigación del protestantismo en Centro América.

Es cierto que con este trabajo no concluye la presentación del fenómeno del luteranismo en Centro América. Más bien, las nuevas condiciones surgidas luego de la guerra civil están originando nuevas preguntas acerca de una identidad luterana en Centro América.[1248] Estas preguntas las hace sobre todo la generación de pastores y pastoras jóvenes en El Salvador que se sienten desafiados, al igual que los miembros de la ILS, por el sector de las iglesias protestantes de proveniencia pentecostal o neopentecostal, un sector de rápido crecimiento, y por la iglesia católica, en cuya jerarquía las inquietudes de las comunidades de base ya no son casi escuchadas.[1249] Además, experimentan que la situación después de la guerra civil se caracteriza por una nueva complejidad difícil de procesar. Ya no se da solamente una lucha entre dos grandes partidos. En cambio, los vínculos entre pobreza, explotación y opresión se volvieron más complejos con la apertura de El Salvador, hacia los mercados internacionales, forzada por la élite económica, colocando a las personas a la merced de los intereses económicos de empresas transnacionales aparentemente invisibles.[1250]

En este capítulo final se analizará de distintas maneras la pregunta acerca de una identidad luterana en El Salvador de hoy. En vista de las relaciones globales a las cuales están expuestas la ILS y la sociedad salvadoreña, esta pregunta se integrará en un primer paso dentro de una perspectiva global. La inquietud de definir una identidad luterana para los tiempos actuales es vista como una tarea de todas las iglesias luteranas en el mundo. En la realización de esta tarea, es posible remitirse a un proceso de estudio que la Federación Luterana Mundial está implementando en y con sus iglesias afiliadas, en el cual se analizan las causas para procesos de cambio dentro de las iglesias y sus efectos sobre las visiones de iglesia.[1251] Hallazgos importantes del proceso, tal como se ha venido implementando hasta el momento, pueden ser fructíferos para la ILS.

A continuación se presentarán diez tesis que resumen en extractos los resultados del presente análisis de la ILS y de la teología de la vida. Estas tesis representan sillares extraídos de la historia de la evolución teológica de la ILS que pueden servir de base para un diálogo continuado sobre la identidad luterana en El Salvador.

1248 *Véase para ello también arriba cap. 8.8.*

1249 *Véase para ello las afirmaciones de esta joven generación de pastores: Meléndez/Rodríguez de Herrera: 1996, p. 147ss; Pineda/Dubon: 1997, p. 146ss; Rodríguez de Herrera: 1999, p. 106ss; Fernández: 2001, p. 126ss.*

1250 *De esta manera por ejemplo, en 2001 se introdujo el dólar norteamericano como moneda paralela oficial en El Salvador, sin que hubiera habido un amplio debate social y contra la voluntad de la mayoría de la población.*

1251 *Véase Lutheran World Federation. Department for Theology and Studies: 2001.*

Después se abrirán perspectivas para un diálogo de la ILS con las iglesias pentecostales. Estas reflexiones se basan en la convicción que es posible reconocer nuevas dimensiones de la identidad luterana en El Salvador cuando las iglesias pentecostales como aquellas con el más rápido crecimiento no son consideradas como amenaza y, por ende, rechazadas, sino en su lugar son integradas en un diálogo constructivo.

Para finalizar este capítulo y este trabajo, se le dará la palabra a las congregaciones con la confesión de pecados proveniente de la liturgia de la ILS. En esta confesión los cristianos y cristianas luteranos en El Salvador oran y confiesan su fe cada domingo, reasegurándose cada vez de nuevo de su identidad.

10.1 En busca de una identidad luterana

"Seeking a Lutheran Identity"[1252] (En busca de una identidad luterana) – este es el título de un ensayo que la joven pastora luterana Blanca Irma Rodríguez de Herrera de El Salvador publicó en el año 2001 y que es representativo para las preguntas e inquietudes de muchos pastores y miembros de la ILS.[1253] Rodríguez escribe:

"Estamos en busca de un modelo pastoral que promueva un sentido de identidad luterana entre nuestros miembros. Al respecto, hay una cierta confusión entre la gente. Por un lado, la gente cree que somos católicos (porque la Reformación propuso reformas de la iglesia católica) mientras que por el otro lado, dicen que somos una iglesia protestante porque no reconocemos la autoridad y la infalibilidad del Papa. Pero ¿cómo podemos ser católicos y protestantes a la vez?"[1254]

El artículo de Rodríguez apareció en 2001 en una documentación de la Federación Luterana Mundial sobre el tema "Between Vision and Reality: Lutheran Churches in Transition" (Entre visión y realidad: Iglesias luteranas en transición)[1255] Esta documentación es una recopilación de ensayos y artículos que representan el resultado del programa de estudios de tres años, "Communion, Community, Society" (Comunión, Comunidad, Sociedad) (1997-2000), que fue iniciado por el departamento de *Teología y Estudios* de la FLM. El objetivo de este programa fue determinar cómo las iglesias luteranas se comprenden a sí mismas en sus diferentes contextos y frente a procesos globales de transformación social.[1256] ¿Qué efectos tuvo el fin de la guerra fría sobre las relaciones de poder entre Estado e Iglesia? ¿Cuáles son las posiciones que las iglesias toman frente a los procesos económicos de globalización? ¿Cuáles son los elementos que todavía hoy mantienen a las sociedades unidas? El proceso de estudios tuvo como objetivo levantar preguntas fundamentales como estas y fomentar una nueva reflexión sobre identidad eclesial.

La base para este proceso de estudios fue la comprensión de la iglesia como *communio*, tal como se desarrolló dentro de la FLM a partir de las Asambleas Generales de 1984 en Budapest y de 1990 en Curitiba, y que fue formulada de la siguiente forma en la Asamblea General en Hongkong en 1997:

"Comunión no es algo que podamos lograr. Es un don de Dios. Esta verdad nos empodera para hablar de comunión."[1257]

[1252] *Original en inglés, en Rodríguez de Herrera: 2001, p. 183.*
[1253] *Véase Sínodo Luterano Salvadoreño: 1996, p. 20.*
[1254] *Original en inglés, Rodríguez de Herrera: 2001, p. 187.*
[1255] *Lutheran World Federation. Department for Theology and Studies: 2001.*
[1256] *Véase Greive: 2001, p. 13ss.*
[1257] *Lutheran World Federation: 1997, p. 45.*

"Somos llamados a ser una comunión viva y testimonial en sociedades, comunidades cristianas llamadas a ser luz en el mundo y sal de la tierra. Somos empoderados para ser testimoniales, inclusivos, tolerantes, servidores y reconciliadores, inspirados por el amor de Cristo, reuniéndonos regularmente en torno a Cristo y el Espíritu Santo para recibir el amor de Dios y así ser capaces de llevarlo al mundo." [1258]

"Nuestro testimonio de Cristo no puede ser separado del servicio al mundo, cuidado de la creación y defensa de causa de todos aquellos que sufren abusos en el cuerpo, mente, alma y espíritu."[1259]

"Así como Dios nos ha dado el don de la reconciliación, es nuestra tarea dar expresión al sentido de esta comunión en nuestra vida conjunta."[1260]

De acueReverendo a esta comprensión, *communio* es realidad y encargo, don y vocación. Ni el compromiso social ni la estructura de la iglesia o su carácter de iglesia establecida son condiciones previas para *communio.* En consonancia con la CA 7 (y 8) se sostiene más bien que la iglesia "es la comunión de todos los feligreses (y santos) donde se predica el Evangelio de manera pura y donde se administran los Santos Sacramentos de acueReverendo al Evangelio."[1261] En este sentido, la *communio* es dada por Cristo, y cada iglesia o congregación local es *communio* en el pleno sentido de la palabra.

Esta comprensión de *communio* es la condición previa fundamental para la definición de una identidad luterana en El Salvador. El objetivo de una definición de la identidad, entonces, no puede apuntar a la verificación de ciertas normas para comprobar la conformidad luterana por parte de la ILS y de sus miembros. La ILS ya es *communio.* Pero como la *communio* se realiza en diferentes formas, desde la congregación a la iglesia local y hasta la iglesia universal, ella precisa de un constante intercambio de sus miembros en los diferentes niveles. Por esta razón, la FLM inició el programa de estudios sobre "Communion, Community, Society" y dentro de este proceso global de diálogo debe ubicarse también el proceso salvadoreño que busca cerciorarse de la identidad luterana.

El análisis de la historia de la ILS reflejó que especialmente a partir de la guerra civil se ha dado un intenso proceso de interacción entre la comunidad global de las iglesias luteranas y la ILS. Asimismo, el análisis de la génesis de la teología de la vida de Medardo Gómez ha demostrado que su contexto vital es el diálogo externo con la comunidad ecuménica. La *communio,* entonces, ofreció importantes impulsos tanto para el desarrollo de la ILS como par el proceso de evolución de la TdV. Por otro lado, la *communio* se nutrió y se nutre todavía de las experiencias de sus miembros en El Salvador, de tal manera que la forma de ser iglesia de la ILS surte efecto también sobre todas aquellas iglesias con las cuales la ILS interactúa. El desafío es continuar con este proceso de diálogo.

Es cierto que con esto no queda todavía resuelta la pregunta acerca de la búsqueda de identidad de la ILS.[1262] El concepto de identidad proviene de la sicología de desarrollo y define la "asimilación subjetiva de continuidad [y] discontinuidad biográfica"[1263]. En la teología, el concepto es normalmente asumido y utilizado en una perspectiva dirigida al individuo[1264], mientras que la interpretación colectiva es

[1258] *Lutheran World Federation: 1997, p. 48.*
[1259] *Lutheran World Federation: 1997, p. 52.*
[1260] *Lutheran World Federation: 1997, p. 82.*
[1261] *BSLK 512, 5-8.*
[1262] *Véase para lo siguiente Spliesgart: 2003.*
[1263] *Original en alemán, en Haußer: 1989, p. 279.*
[1264] *Véase Klessmann: 1987; Schlapkohl: 2001.*

particular de los etnólogos y sociólogos.[1265] De acueReverendo a Georges Devereux, la identidad de un grupo "solo puede desarrollarse a partir de una confrontación con, y una diferenciación de otros"[1266]. Con esto, un elemento de reflexión y valorización es parte constitutiva de la identidad. Al mismo tiempo, identidad es siempre también identidad histórica, porque se debe a una historia y está abierta a futuros procesos históricos. Aplicando estas nociones a las iglesias, significa que su identidad se desarrolla en relación con su respectivo contexto social, al igual que en su confrontación con otros grupos (de iglesia) y que en este proceso se encuentran sujetas a cambios continuos.

Durante el mencionado programa de estudios de la FLM, Joachim Track señaló la urgencia de una definición de la identidad de iglesias luteranas frente a los procesos globales de transformación, describiendo al mismo tiempo la tensión en la comprensión cristiana de identidad:

"Identidad es siempre algo que recibimos, pero que a la vez algo debe ser descubierto y formado. Le debemos a la obra del Espíritu Santo que hallemos nuestra identidad como mujeres y hombres cristianos y en la iglesia. En Cristo somos reconciliados con Dios y somos nueva creación. Nuestra identidad la recibimos en el llamado a ser la imagen de Dios, en la acción reconciliadora de Dios, en la cruz y en la resurrección. Por otra parte, somos también responsables de nuestra identidad. Tal como la fe debe entrar en la vida, así también la identidad debe adoptar formas. Somos intérpretes de nosotros mismos y de los demás. La manera en que pensamos, hablamos, actuamos y vivimos determina nuestra identidad como personas y como comunidad de fe. Dios desea ser efectivo en nosotros y con nosotros. Así entonces, la identidad siempre se forma dentro de la tensión de no poder producir mi propia identidad por más que lo intente, pues siempre es algo que recibo, y de ser responsable de quién y qué soy. El poeta suizo Max Frisch dijo una vez que sería capaz de contar cualquier número de historias, pero no la historia de su propia vida. Así entonces, la formación de la identidad siempre se da en la tensión entre el "yo" que soy, y el "yo mismo" que podría y quisiera ser. Lo mismo se aplica a la iglesia. Nuestra identidad siempre es una identidad en el camino."[1267]

A la luz de estas reflexiones acerca de *communio* e identidad, resultan las siguientes consecuencias con respecto a la pregunta acerca de la identidad luterana:

La búsqueda de la identidad luterana en El Salvador no debería partir de un supuesto déficit de identidad o problema de identidad especial en el contexto salvadoreño-luterano, ya que los resultados del proceso de estudios de la FLM demostraron que las iglesias a escala global se encuentran en procesos de transformación y pasan una y otra vez por crisis y cambios. La problemática de muchos miembros de la ILS de definir su propia identidad es compartida por muchos miembros de otras iglesias (luteranas) en todo el mundo, ya sea consciente o inconscientemente, y pertenece, según las nociones de la sicología del desarrollo y de la sociología, constitutivamente al proceso de formación de una identidad. Por otro lado, las explicaciones de Joachim Track acerca de la comprensión cristiana de la identidad demuestran que tanto las personas como las iglesias ya han recibido su identidad por Dios y que desde el punto de vista cristiano, no es necesario crearla todavía.

En el marco de las reflexiones de la FLM acerca de la *communio,* esto significa que la ILS por sí ya es *communio* y participa de la *communio* global. En el interés de esta *communio* global y de la propia

---

1265 *Véase Mead: 1973.*
1266 *Original en alemán, en Devereux: 1984, p. 140.*
1267 *Original en inglés, en Track: 2001, p. 284s.*

identidad, asumida como aquel proceso permanente de definición y de cercioramiento desarrollado activamente, la expresión propia de ser iglesia debe comunicarse hacia afuera una y otra vez. Las siguientes tesis aportan a esta tarea.

10.2 La ILS en el camino hacia la identidad que le fue dada:[1268] una serie de tesis para el diálogo ecuménico

En la siguiente serie de tesis se resumen selectivamente los resultados del análisis histórico y teológico de este trabajo y se presentan sus implicaciones. El objetivo es rescatar experiencias fundamentales del ámbito de la ILS para la definición actual (y futura) de la identidad luterana en El Salvador. Se desea además aportar a la discusión ecuménica y transcontextual mediante estas experiencias luteranas en el contexto salvadoreño.

I. Identidad centroamericana desde el principio
La ILS surgió del trabajo misionero de la LC-MS. Desde un inicio, este fue un proceso de inculturación, donde personas en Centro América asimilaron el mensaje y la piedad del luteranismo estadounidense sobre la base de su propia cultura, su propia fe y su propia comprensión de la realidad.

Esto ya se hizo evidente al momento de fundarse la primera congregación luterana en Zacapa, Guatemala, que se dio aún antes de la llegada de los primeros misioneros de la LC-MS. El carpintero zacapeño, Alfredo Vásquez y otros cristianos de Zacapa fundaron en 1945 la primera comunidad luterana en Centro América porque, como relatan, "tanto era el gozo de algunos hermanos que tuvimos que celebrar el primer culto ya como 'Iglesia Evangélica Luterana'".[1269] Aunque Vásquez antes de este acontecimiento había recibido de parte de la LC-MS diversos cuadernillos de misión y de edificación espiritual, al igual que una biografía de Martín Lutero, es de suponer que este primer culto en Zacapa no siguió la liturgia habitual de la LC-MS. Pero esto no impidió a la gente autodeterminarse luterana, lo que representó en forma visible mediante la fabricación de un cartel con la leyenda "Iglesia Evangélica Luterana", dispuesto sobre la entrada de la casa de Vásquez. Posteriormente, los misioneros de la LC-MS intentaron redefinir lo que según ellos debía ser la forma de la liturgia luterana (también) en Centro América mediante la introducción de la liturgia utilizada en los EE.UU., pero pronto los miembros de la congregación y los pastores locales (re)descubrieron que las canciones de la *música popular* y la *Liturgia Popular* eran una expresión más auténtica de su fe luterana.[1270]

Este ejemplo pone de manifiesto que las congregaciones e iglesias centroamericanas sólo son descritas adecuadamente cuando son percibidas como una expresión centroamericana del luteranismo con identidad propia a razón de sus numerosos procesos de interacción con la cultura y la gente en Centro América.[1271] En consecuencia, la percepción y la descripción del luteranismo centroamericano no dependen de una valoración por parte de la misiología europea o estadounidense. La expresión centroamericana o salvadoreña del luteranismo más bien posee iguales derechos a la par de otras variantes del

1268 *Véase para este título Track: 2001, p. 281.*
1269 *Carta de Vásquez y otras personas de Zacapa al pastor Smith, del 30 de diciembre de 1945. Citada según Kuehn: 1950, p. 80, apéndice C. Véase también arriba cap. 3.1.1.*
1270 *Véase para ello arriba cap. 9.3.1.2.3.*
1271 *Roland Spliesgart plantea esta tesis en relación a todo el protestantismo en Latino América. Véase Spliesgart: 2003.*

luteranismo en el mundo. Recién al reconocerse esta independencia e igualdad de derechos, puede seguir una evaluación teológica del fenómeno.[1272]

II. Las raíces "missourianas"

La investigación ha demostrado que la separación entre la ILS y la LC-MS fue provocada por el giro conservador de la LC-MS. Al contrario de la LC-MS, la ILS ha conservado el potencial social, crítico y ecuménico de la LC-MS y ha continuado desarrollándolo. En este sentido, la ILS sigue ligada a sus raíces "missourianas". En la perspectiva y esperanza de un futuro diálogo ecuménico con la LC-MS, es necesario tomar estas raíces (comunes) como referencia y, de ser el caso, recordar a la LC-MS la herencia que ella dejó a la ILS.[1273]

III. Crecimiento del protestantismo en Centro América: El perfil luterano de la solidaridad y del ecumenismo

El análisis del protestantismo salvadoreño ha confirmado el supuesto que en Centro América existe una relación directa entre los procesos de transformación económicos y sociales, y el crecimiento del protestantismo. Fueron especialmente las experiencias de violencia física, de terror psíquico y de desintegración social las que fomentaron la asimilación de nuevos sistemas religiosos de interpretación, los cuales ayudaron a la gente a comprender su posición trastocada en el mundo y de superar la crisis manteniendo la identidad.

Fue en este contexto en el cual la ILS ha desarrollado su propio perfil, pues su crecimiento durante la guerra civil radica en mayor parte en su amplio trabajo social. Con esta acción solidaria, pero también con su proclamación profética y su activa participación en el proceso social y político, la iglesia se empleó a fondo por una transformación de estructuras sociales y para más justicia y paz. Por su disposición a la acción, la iglesia creció especialmente en las clases bajas urbanas y rurales, aumentando al mismo tiempo en forma sobreproporcional el porcentaje de refugiados.

La solidaridad internacional de las iglesias y organizaciones hermanas fue un aporte decisivo para que la ILS pudiera asumir su misión profética y social. Por otro lado, iglesias y cristianos en todo el mundo fueron sensibilizados mediante su confrontación con las experiencias de la ILS hacia temáticas como la política de intervención y estructuras económicas globales injustas, y en ese proceso fortalecieron su identidad como miembros responsables de una iglesia global. En vista de los desafíos actuales que representa la globalización económica, las iglesias pueden recurrir a experiencias comunes.

IV. Crecimiento de la iglesia y finanzas

En este trabajo quedó en evidencia que los recursos económicos influyen sobre el crecimiento de las iglesias protestantes. Las campañas de evangelización de elevados presupuestos que realizaron desde fines de los años cincuenta las iglesias evangelicales y pentecostales en Centro América, aportaron al crecimiento del protestantismo.[1274]

[1272] *Esta noción coincide con el concepto de la policentricidad del cristianismo. Véase para ello las reflexiones en la introducción de este trabajo.*

[1273] *A partir de conversaciones informales, el autor está al tanto del hecho que se volvieron a establecer contactos entre las direcciones de la ILS y de la LC-MS.*

[1274] *El factor decisivo para el crecimiento sobre proporcional del protestantismo en Centro América fue sin embargo la relación presentada en tesis III, entre crisis social y sostenimiento de la identidad. Véase Schäfer: 1992, p. 154s. Véase también arriba cap. 1.2.3.5.*

También el desarrollo de la ILS está estrechamente ligado a los recursos financieros disponibles. En la formación de las primeras comunidades luteranas en Centro América se invirtieron montos considerables para el trabajo social y la construcción de templos. La expectativa de obtener sueldos seguros, que fueron asegurados primero por la LC-MS y luego por iglesias y organizaciones hermanas internacionales, representaron un impulso para que pastores y laicos provenientes de otras iglesias aceptaran el llamado para ser pastores luteranos. Además, el gran programa social de la ILS durante la guerra civil, financiado internacionalmente, aportó de manera decisiva al crecimiento de la iglesia. En consonancia, el número de miembros se estancó o incluso disminuyó, una vez que las ayudas económicas externas disminuyeron después de la guerra civil.

Esta relación entre recursos financieros y crecimiento de iglesia deja en evidencia que bajo las actuales condiciones económicas globales no será posible mantener a largo plazo la independencia financiera de iglesias que atienden especialmente a la población marginada en países pobres.[1275] Además, apunta al dilema de las iglesias entre responsabilidad cristiana por los pobres, por un lado, y la sospecha de proselitismo, por otro lado, cuando el compromiso financiero aporta al crecimiento de la iglesia. En ciertos casos aislados es posible que deba por ello llegarse a la consecuencia de incluso renunciar temporalmente al compartir de recursos económicos. Pero en el fondo del asunto, se trata de rendir cuentas permanentemente sobre el efecto de la cooperación entre iglesias.

V. El ministerio de los laicos

Bajo las condiciones dadas en Centro América, la incorporación activa de los laicos como líderes congregacionales resultó fundamental para el desarrollo del protestantismo. Así por ejemplo, el rápido crecimiento de iglesias pentecostales estuvo vinculado entre otras cosas al alto porcentaje de obreros congregacionales locales sin formación académica. En el caso de la LC-MS, su trabajo misionero fue "exitoso" especialmente allí donde el porcentaje de colaboradores locales fue alto. Debido a la carencia de pastores, la ILS designó durante la guerra civil a hombres y mujeres con dones espirituales y capacidad de liderazgo como *pastores laicos* y de esta forma se identificó aún más con los marginados, los refugiados y los pobres. Además, con la introducción de la ordenación de la mujer, la iglesia dio un paso importante hacia la liberación de las mujeres y el reconocimiento de sus dones espirituales y de liderazgo dentro de los sistemas eclesiales latinoamericanos tradicionalmente dominados por hombres.

El (re)descubrimiento de los carismas ocultos en las congregaciones no es una experiencia que se limita a El Salvador. Iglesias (luteranas) en otras partes del mundo también experimentan que comunidades vivas surgen especialmente allí donde laicos cumplen su servicio sobre la base de la doctrina luterana del SaceReverendocio Universal de todos los Creyentes y bajo la dirección del Espíritu Santo. En representación de estas experiencias ecuménicas, se ofrece una cita proveniente de la *Iglesia Evangélica-Luterana de Papua Nueva Guinea*, la cual la ILS ciertamente suscribiría:

"Mirando atrás a los resultados y aportes del trabajo laicos en el trabajo evangelístico en nuestro país, recomendamos al luteranismo mundial reconsiderar la gran importancia que el doctor Martín Lutero le asignó al SaceReverendocio Universal de todos los Creyentes, y de actuar en concordancia. El crecimiento enormemente rápido de la población mundial hoy en día exige de nosotros la formación de laicos junto a la de los pastores, para que la tarea del servicio espiritual pueda ser asumida con una población en aumento."[1276]

1275 *Martin Junge, Secretario Regional para América Latina y el Caribe de la FLM, señala en su informe anual 2000, cuán difícil es para las iglesias en América Latina de "escapar de la dependencia financiera". Junge: 2000.*

1276 *Afirmación de los pastores Emsangkec Munaup y Getackec Gam. Original en alemán, en Gänßbauer: 1978, p. 315.*

En la discusión ecuménica sobre los ministerios, estas experiencias y recomendaciones de El Salvador, Papua Nueva Guinea y de muchos otros países más representan el aporte fundamental para seguir desarrollando la imagen profesional del líder congregacional, basado solamente en la profesionalización académica, y para considerar con más fuerza los talentos, dones y la vocación de laicos. Lo especial de tales colaboradores es su cercanía a la vida real, es el hecho que son "expertos de la vida"[1277]. A esto se agrega

"que ellos también poseen una *profesionalidad general* de los bautizados (en todas las dimensiones de la comunicación del Evangelio como una profesionalidad libre, espontánea y natural) y, según su formación, aportan profesionalidades del carácter "mundano" de sus competencias profesionales."[1278]

Especialmente bajo las condiciones de una sociedad pluralista post moderna en Europa, el ministerio de los laicos podría abrir nuevos canales de comunicación y crear identificación.

VI. De un ecumenismo de las jerarquías a un ecumenismo de la comprensión

En el análisis de la ILS se destacó reiteradamente la importancia especial del obispo, de los pastores y de los pastores laicos en la opción de la iglesia por la población pobre, marginada que lucha por su liberación. Los ministros, y en forma especial el obispo, impulsaron esta apertura. Como consecuencia, los ataques de los sectores dominantes de la sociedad se dirigieron sobre todo contra ellos.

En su disertación "La "Iglesia de los pobres" en El Salvador", Diethelm Meißner llega a un resultado similar con respecto al rol de los ministros católicos en el proceso de construcción de una "Iglesia de los pobres".[1279] El autor revisa – por lo menos para El Salvador – el escenario propagado por muchos teólogos de la liberación en Latino América según el cual los procesos de cambio en la iglesia católica habrían tomado su origen en los pobres[1280], y concluye: "En El Salvador fueron obispos y saceReverendotes los que procuraron que las puertas de la iglesias fueran abiertas para los pobres para que allí pudieran encontrar su hogar."[1281]

Los desarrollos comparables en ambas iglesias produjeron formas importantes de un ecumenismo bien logrado: ILS e iglesia católica, en el tiempo polarizador de la guerra civil, lograron un consenso sobre la misión de la iglesia en la sociedad. Signos exteriores de este consenso ecuménico fueron tanto el servicio a los pobres en la obra conjunta de ayuda DIACONIA, como el reconocimiento mutuo del episcopado, el que cumplió (por lo menos durante algún tiempo) una importante función como ministerio de unidad.[1282] El consenso entre las iglesias no fue un consenso vertido en un texto, es decir no se basó en consensos doctrinales, sino fue un consenso regional y temporalmente limitado, basado en la posición común de las jerarquías eclesiales en la pregunta acerca de la responsabilidad de la iglesia en la sociedad. Este consenso en la posición se caracterizó por la confianza mutua en que todos los implicados actuarían sobre el fundamento de su fe cristiana, aunque de manera diferenciada.

1277 *Original en alemán, en Lindner: 1994, p. 311.*

1278 *Original en alemán, en Lindner: 1994, p. 311. Cursiva en el original. Véase para el potencial del ministerio laico en la congregación Lindner: 1994, p. 283ss.*

1279 *Véase Meißner: 2004, p. 247ss.*

1280 *Véase al respecto la disputa entre Juan Luis Segundo y Gustavo Gutiérrez sobre la pregunta si la Teología de la Liberación se inició originalmente en el pueblo. Véase Brandt: 2001, p. 309.*

1281 *Original alemán, en Meißner: 2004, p. 249.*

1282 *Véase al respecto arriba cap. 8.5.1.*

Recién cuando el arzobispo Monseñor Rivera Damas en la segunda mitad de los años ochenta revisó la misión social de la iglesia católica y reemplazó su inclinación en favor de los pobres por un rol neutral de mediador entre los partidos de guerra, terminó la armonía entre las jerarquías eclesiales. Pero como el ecumenismo en El Salvador dependía casi exclusivamente de la buena relación entre los líderes de iglesia, se terminó simultáneamente la cooperación ecuménica en DIACONIA. Ni antes ni después de esta ruptura hubo un intercambio teológico entre las iglesias. El ecumenismo salvadoreño de entonces puede más bien describirse como una práctica de conformidad sin teoría y discurso.

Hoy, las iglesias en El Salvador están ante la tarea de redescubrir sus experiencias pasadas de un ecumenismo vivido en forma parcial o en fragmentos. El énfasis en esta dimensión de la experiencia, sin embargo, no significa que las iglesias puedan renunciar a otras formas del encuentro y de la cooperación ecuménica. Al contrario, junto a la ampliación del ecumenismo vivido en la práctica, el inicio de un discurso ecuménico-hermenéutico será un elemento esencial para un ecumenismo bien logrado. En tal discurso, los implicados deberían dedicar esfuerzos para entender al otro en su teoría y práctica, para así fomentar la comprensión mutua y común.[1283] Pero tal proceso implica "el esfuerzo por una comprensión de la propia identidad confesional también a la luz de cuestionamientos críticos provenientes de las otras confesiones"[1284]. El discurso hermenéutico ecuménico podría entonces llevar a una comunicación común entre las iglesias en El Salvador y a una clarificación que profundiza la propia identidad como iglesia. Por cierto, las experiencias salvadoreñas han demostrado que el ecumenismo no debe quedar limitado a las jerarquías, mas el discurso debe estar abierto a todos los miembros de las iglesias.

VII. La experiencia del propio contexto como punto de partida de teología

La Teología de la Vida de Medardo Gómez tiene una marcada influencia del contexto de la ILS y las experiencias concretas de sus miembros. Desde sus inicios, surgió de una práctica concreta de convivencia con los pobres y oprimidos y su lucha por la liberación, en la cual Gómez y la ILS tuvieron experiencias de fe que les imprimieron su sello. Por esta razón, la TdV exige expresamente que el propio contexto de vida sea siempre incluido concientemente en el quehacer teológico.

Con esta importancia central de la experiencia del propio contexto, la TdV se remite a los hallazgos fundamentales de la reforma y las vuelve a destacar. Según Martín Lutero, la palabra de Dios adquiere vida allí donde no solamente es recibida como palabra externa, sino donde lleva a una experiencia viva y liberadora.[1285] La experiencia como condición previa y medio para la comprensión de las Escrituras es una categoría central en las obras de Lutero, por lo cual demanda a los teólogos: "Sola autem experientia facit theologus."[1286] Gómez lo interpreta de la siguiente forma cuando escribe: "Solamente con una experiencia de sufrimiento se pueden comprender muchos aspectos bíblicos [...]."[1287] Y a continuación dice: "La realidad histórica es la mejor cantera de reflexión cristiana."[1288] Gómez retoma entonces el concepto luterano de una teología vinculada a experiencias y contribuye con ella al discurso ecuménico como un hallazgo fundamental.

1283 *Véase Track: 2000, p. 61ss.*

1284 *Original en alemán, en Track: 2000, p. 61.*

1285 *Véase Köpf: 1982, p. 113s. Véase también Brandt: 1992, p. 176ss.*

1286 *WA TR 46, citado en Köpf: 1982, p. 115. Traducción: "Pero solamente la experiencia hace al teólogo".*

1287 *Gómez: 1989, p. 82.*

1288 *Gómez: 1989, p. 82.*

Pero la experiencia de Dios, o bien, la experiencia religiosa, no es una experiencia *sui generis*, sino se da "con y bajo nuestra experiencia en *cierta práctica de vida*"[1289], es *"experiencia de descubrimiento"*[1290] inmediata y concreta. En ese sentido, la teología depende siempre del descubrimiento de experiencias concretas de Dios. En la TdV, la reflexión teológica arranca con las experiencias religiosas de los pequeños y excluidos, de los movimientos populares y de los grupos de liberación al igual que de las experiencias de la iglesia en la liturgia y la diaconía. Estas experiencias concretas de la "manifestación de Dios en la realidad"[1291] de El Salvador son objeto de reflexión por parte de la TdV.

El hecho de atribuir tan significativa importancia a las distintas experiencias de fe, coloca también a sistemas teológico-intelectuales de otros contextos ante la pregunta acerca del tipo de experiencias que reflexionan, la repercusión que tales experiencias encuentran en la teología y cómo ellas se comunican (o pueden comunicarse) hacia afuera. Para la comunidad de las iglesias, la comunicación sobre tales experiencias no es un asunto discrecional. Como "movimiento de búsqueda hacia lo común" depende más bien de que todas las iglesias aporten las experiencias de sus respectivos contextos. A través del encuentro con otras experiencias, se agudiza la mirada para percibir lo común y las diferencias.

Al mismo tiempo, este encuentro abre nuevas experiencias de descubrimiento con Dios, porque aquel "que se da a conocer en esta experiencia, siempre es más que toda experiencia específica de Él. Eso permite estar *abierto al futuro,* abierto a nuevas experiencias. Dios no se agota en nuestras experiencias, eso nos alienta a vivir hacia nuevas experiencias, también allá donde aún no conocemos la manifestación de tales experiencias."[1292]

Para la teología esto significa que no puede llegar a una conclusión, sino que permanece en el camino y está sujeta a transformación. Exactamente eso la hace teología de la vida y para la vida.

VIII. Diversidad (de interpretación) y autoridad de las escrituras bíblicas

La TdV realiza el descubrimiento que el Dios de la Biblia tiene una relación inmediata con la vida de los pobres y oprimidos y que los testimonios bíblicos adquieren una importancia fundamental para el descubrimiento de la presencia de Dios en el mundo. Por esta razón, la TdV admite el ingreso del mundo de las personas en el trato con la Biblia.

La vinculación de la TdV a las Escrituras se caracteriza por la percepción selectiva de los testimonios bíblicos. Temas como la acción liberadora de Dios en el pueblo de Israel, la crítica social de los profetas, las palabras de seguimiento de Jesús, la justicia social, la vida y la creación se encuentran en el centro de la recepción bíblica. En estos temas se produce el encuentro entre los contextos de los pobres y marginados en El Salvador con la palabra de Dios.

Pero este tratamiento de las Escrituras, selectivo y guiado por la experiencia, no es sin embargo un fenómeno limitado a la TdV o a la Teología de la Liberación. Más bien hace parte de "la fe vivida, saturada de experiencias, tanto a escala individual como de las iglesias, que experiencias personales de fe y lo específico de la iglesia han encontrado su fijación en determinados, diferentes textos bíblicos claves."[1293]

[1289] *Original en alemán, en Track: 1976, p. 9. Cursiva en el original. Según Track, el idioma merece una importancia fundamental en las reflexiones acerca del concepto de la experiencia.*

[1290] *Track: 1976, p. 6. Cursiva en el original.*

[1291] *Brandt: 1992, p. 35.*

[1292] *Original en alemán, en Track: 1976, p. 15. Cursiva en el original.*

[1293] *Original en alemán, en Brandt: 1992, p. 185.*

La referencia selectiva a las Escrituras que la TdV practica abiertamente y que refleja la práctica de las congregaciones de la ILS, coloca entonces a otros sistemas (eclesial)-teológicos comprendidos en el diálogo ecuménico ante la pregunta acerca de los textos clave en los cuales ellos han fijado sus experiencias, y de los textos bíblicos que pertenecen al acervo básico de su respectiva identidad eclesial. Al clarificarse la propia referencia selectiva al testimonio bíblico y reconocerse esto como experiencia ecuménica común, entonces será posible también llevar un diálogo fructífero sobre ello.

En este sentido, el concepto (selectivo) de la vida de la TdV, puede ser fructífero también en otros contextos como un leitmotiv dinámico de las Escrituras, porque a causa de la multiplicidad de sus interpretaciones siempre mantiene en perspectiva la vida del otro, especialmente del marginado. De la misma manera, la integración del concepto básico de la reforma de la justificación por Dios (CA 4) podría servir como un aligeramiento del concepto de vida en la TdV, al resaltarse que Dios, le imputa y le concede al cristiano una vida lograda o bien, justificada – "extra nos" – solo por gracia. Así se destacaría también el carácter fragmentario de la vida, porque el justificado por la fe es siempre "simul iustus et peccator". Su vida está expuesta a las fuerzas del pecado, y por ende, se trata de todo un pecador, y al mismo tiempo es todo un justo por el perdón que le es concedido por Dios. El concepto de la vida de la TdV podría describirse, en este sentido, de manera más precisa aún como una vida en responsabilidad hacia el prójimo, que es vivida a partir del perdón concedido por Dios.

Cuando el discurso teológico, tal como fue explicado aquí someramente, deje de orientarse en el supuesto déficit y la percepción selectiva del otro, pero descubra la plenitud del mensaje bíblico, tal como se manifiesta de diversas maneras en las iglesias, entonces a todos los implicados se les abrirán accesos a las Escrituras que (hasta el momento) habían permanecido sellados para una interpretación propia.

El trato con diferentes experiencias con las Escrituras, corresponde además a las Escrituras mismas, porque en él se expresa la pluralidad de los testimonios bíblicos. Pues precisamente el hecho que los testimonios bíblicos se conserven solo en forma plural, los transforma en una fuente inspiradora y abierta frente a contextos de experiencia diferentes, una fuente para la interpretación de la proximidad de Dios. A la vez, esto fundamenta la centralidad de los testimonios bíblicos, pues son reconocidos por todas las iglesias y por todos los que participan en el discurso teológico como tradición fundamental. Esta autoridad de las escrituras bíblicas se remonta a su vez a experiencias, concretamente a experiencias de fe y de la proximidad de Dios, que personas e iglesias tuvieron al tratar con los textos bíblicos:

"Los textos bíblicos se han acreditado en la fe de la iglesia como efectivos con respecto a la permanentemente nueva, vivificadora y crítica rememoración de su fundamento en Jesucristo, y con ello como instrumento de la presencia del mismo Jesucristo en medio de la iglesia."[1294]

Estas experiencias llevan a la justificada expectativa que las escrituras bíblicas "se presentarán también en el futuro como herramienta para tal vinculación crítico-vivificadora de la fe con su fundamento en Jesucristo."[1295]

[1294] *Original en alemán, en Joest: 1988, p. 169.*
[1295] *Original en alemán, en Joest: 1988, p. 169.*

IX. Nuevos caminos para el descubrimiento y la comunicación de tradición y dogma

Medardo Gómez y la ILS, hallaron inesperadamente, es decir, no mediante reflexiones sistemáticas, sino por su actitud abierta hacia las experiencias, la relevancia del acervo de la tradición luterana. Reconocieron el significado de la doctrina del saceReverendocio universal de todos los creyentes recién a través de la convivencia con los pobres y el encuentro con las comunidades católicas de base y con el movimiento popular. Impulsada por estas experiencias, la ILS fortaleció en la práctica el ministerio de los laicos en la iglesia y a nivel sistemático-teológico relacionó la doctrina del saceReverendocio universal de todos los creyentes con el contexto salvadoreño.

La posibilidad de una experiencia similar bien podría conducir también en otros contextos teológicos y eclesiales hacia una mayor serenidad en el trato con la dogmática, y podría fortalecer la confianza en el hecho que afirmaciones fundamentales de la tradición vuelven una y otra vez a ser relevantes en tiempos y contextos diferentes. Esto por supuesto no significa que las iglesias puedan renunciar al intercambio con respecto a su acervo de tradiciones. Se trata, por el contrario, de entrar en un proceso de comunicación con respecto al hallazgo y la apropiación del acervo doctrinal confesional, y de reflexionar sobre él, como comunidad global de narración e interpretación. La TdV, como aquella teología que no enfatiza en primer lugar en la perfección dogmática o en la reputación académica, sino que descubre la teología en las historias de vida y las transmite en forma elementarizada, desafía a desarrollar una teología narrativa, asumiendo de cierto modo el riesgo, pero también la oportunidad que conlleva una elementarización dogmática.

Una teología que recurre de esta manera a su tradición y la comunica hacia adentro y hacia afuera, tiene una doble misión en un mundo que se ha vuelto complejo: debe procurar una "refiguración de la tradición en nuevos contextos" y capacitar al individuo y a la comunidad en "proyectos de vida adecuados al contexto."[1296]

"En la contingencia de los proyectos de vida [...] la teología puede volverse una ayuda orientadora que posibilita la creación de conceptos de vida individuales y colectivos, instruyendo mediante la revalorización de su propia tradicionalidad la refiguración de las historias antiguas insertándolas en contextos nuevos."[1297]

Allí donde este proceso de refiguración se abra a las experiencias y tradiciones de todas las iglesias, se abre la mirada para las diferencias en la percepción e interpretación de la realidad. Esto supone por un lado un descargo, "porque el sujeto que piensa ya no debe constituir en su pensamiento la universalidad de la realidad."[1298] Por otro lado, la experiencia de la limitación del propio contexto desde el cual se percibe e interpreta puede "mantener una apertura para cambios en el propio ejercicio de pensar y comprender."[1299] Cuando tradición y dogma son descubiertos e interpretados reiteradamente de esta manera, preparan sendas nuevas para proyectos de vida y del mundo que sirven a la vida.

[1296] *Original en alemán, en Schürger: 2002, p. 262.*
[1297] *Original en alemán, en Schürger: 2002, p. 262.*
[1298] *Original en alemán, en Schürger: 2002, p. 264.*
[1299] *Original en alemán, en Schürger: 2002, p. 264.*

X. Espiritualidad de la resistencia

Inicialmente una iglesia orientada en la clase media del país, la ILS se transformó en una iglesia que se abre a la gran mayoría de la población pobre y excluida. Este movimiento hacia el pueblo es consecuencia de las experiencias básicas y de la reflexión teológica que pusieron a la iglesia en el seguimiento de Jesús. En este seguimiento surgió durante la guerra civil una práctica eclesial de la "pastoral integral", donde la proclamación, el servicio y la responsabilidad social y política tienen la misma importancia. La pastoral obtiene su fuerza de la espiritualidad de la resistencia que se remonta a los movimientos indígenas de resistencia contra la colonización.[1300]

Hoy en día, no solamente la iglesia en El Salvador, sino todas las iglesias en el mundo se ven ante el desafío o se sienten afectadas por nuevas experiencias de sufrimiento y de exclusión causadas por los efectos negativos de la globalización económica. Frente a esta amenaza global, las experiencias de la espiritualidad de la resistencia pueden constituir un contrapeso global al relacionarse con las experiencias de resistencia de otras iglesias y continuar desarrollándose.

En el ámbito de las iglesias luteranas en América Latina, el concepto de una espiritualidad de la resistencia como modelo antagónico a la globalización económica ya jugó un rol importante en la Conferencia de Obispos, Pastores y Pastoras Presidentes, celebrada en abril de 2002 en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.[1301] Durante aquella Conferencia se analizó la pregunta acerca del modo de aumentar a partir de una práctica de la espiritualidad, basada en oración, devoción y lectura bíblica, un espíritu de resistencia a escala comunal, nacional e internacional en contra de la permanente marginación económica y social de personas y pueblos.

También en la Asamblea General de la FLM, realizada en julio de 2003 en Winnipeg, Canadá, las experiencias de resistencia de las iglesias luteranas de los países pobres aportaron importantes impulsos. Bajo el título "Transformar la globalización económica", la Asamblea General en su mensaje final describió enfáticamente los efectos de la globalización e integró experiencias como las que son formuladas entre otros en la TdV. El mensaje final dice:

"Como comunión luterana exhortamos a que se establezca una economía que esté al servicio de la vida. Confirmamos el documento de la FLM "Llamado a participar en la transformación de la globalización económica", a partir del cual nos comprometemos a trabajar sobre una base teológica acerca de lo que significa ser comunión. También hacemos hincapié, como Martín Lutero, en que las prácticas económicas que minan el bienestar de otras personas (sobre todo de las más vulnerables) se debían rechazar y ser reemplazadas por otras alternativas. Lutero también recordó a los pastores que tenían el deber de desenmascarar todas las injusticias inherentes a las prácticas económicas y a la explotación de personas vulnerables."[1302]

Los impulsos críticos que surgen de las experiencias de la ILS y de la TdV son de esta manera asumidos y desarrollados como asuntos de un movimiento ecuménico global.

[1300] *Véase al respecto arriba cap. 9.3.2.6.*

[1301] *Véase Pronunciamiento de la Conferencia de Obispos, Pastores y Pastoras Presidentes de las Iglesias Luteranas de América Latina: 2002. Véase también Jahnel: 2002, p. 315s.*

[1302] *Mensaje de la X. Asamblea General de la Federación Luterana Mundial: 21.-31.07.2003.*

También Pablo Richard está convencido que una Teología de la Liberación (TdL) que obtiene su vigor de la espiritualidad de la resistencia tiene futuro y sirve a la vida, tal como se refleja en la siguiente cita:

"La TdL tiene futuro y ella es para muchos de los pobres y oprimidos en todo el mundo motivo de esperanza. Finalmente, es el futuro de la liberación y el futuro de la vida de los pobres lo que cuenta. El futuro de la TdL, es una función de la vida que queremos para todos en esta tierra y también para el cosmos amenazado. Resistiremos también en el futuro motivados por la esperanza y construiremos este futuro. Seguiremos reflexionando, renovando y ampliando la TdL motivados por la esperanza. Para ello necesitamos la solidaridad de todos los oprimidos y de todas las mujeres y todos los hombres que están al corriente de la situación actual de este mundo. [...] Nuestra fe en el Dios de la vida nos fortalecerá en nuestra esperanza y solidaridad."[1303]

10.3 Perspectivas para un diálogo ecuménico con las iglesias pentecostales

La primera parte de este trabajo demostró que el pentecostalismo se transformó durante el siglo 20 en el elemento más dinámico del protestantismo en El Salvador. Hasta ahora, sin embargo, su tamaño y su importancia no han sido motivo para que representantes de las iglesias católicas o históricas salvadoreñas hayan intentado establecer un diálogo con el pentecostalismo local. Por el contrario, las comunidades e iglesias pentecostales son rotuladas con el estereotipo de "sectas fundamentalistas", y se le asigna gran importancia a la delimitación de ellas. Es cierto que tampoco los representantes de las iglesias pentecostales han demostrado iniciativa para el diálogo.



Jornada de Intramuros del Colegio Luterano Salvadoreño: forjando hombres y mujeres nuevos en educación y palabra.

1303 *Richard: 1992, p. 52.*

Las siguientes reflexiones parten de la convicción de que un trato confrontacional con el cristianismo pentecostal no se justifica, tanto en consideración de su creciente importancia como por razones teológicas, no solo en El Salvador sino en toda América Latina.[1304] Además, un análisis del pentecostalismo lleva a la conclusión que indudablemente ofrece puntos de partida para un diálogo con otras iglesias cristianas. La misma mirada a la historia de la *Iglesia Luterana Salvadoreña* revela cuán bajo se percibe subjetivamente el umbral entre iglesias pentecostales, e ILS por parte de algunos cristianos en El Salvador: en más de una oportunidad miembros y pastores pentecostales se hicieron miembros de la ILS.[1305]

El objetivo de esta mirada final es identificar perspectivas para un diálogo fructífero entre la ILS y el pentecostalismo[1306], en el sentido de un diálogo ecuménico global[1307] Muchos factores podrían ser transferidos a un eventual diálogo entre otras iglesias, por ejemplo entre el movimiento católico de base y el pentecostalismo.[1308]

La dificultad que surge para tal emprendimiento es la gran diversidad del movimiento pentecostal latinoamericano, ya presentada en la I Parte, por lo cual afirmaciones generalizadas sobre una teología pentecostal y de disposiciones pentecostales para la acción solamente pueden ser expresadas con reservas. En la perspectiva de un diálogo fructífero, se escogen a continuación concientemente aquellas observaciones, temas y tradiciones que permiten una vinculación con las experiencias de la ILS.

La mayor coincidencia entre la ILS y las iglesias pentecostales se presenta en su *composición sociográfica*. Ambas poseen un arraigo más fuerte en los estratos pobres y marginados de la sociedad. Sin embargo, el proceso de arraigo en el mundo de los pobres ocurrió en momentos diferentes, lo cual resulta fundamental para la comprensión de las diferentes disposiciones ético-políticas de acción.[1309]

El pentecostalismo se expandió ya a principio del siglo 20 entre la población pobre de El Salvador, es decir en una época durante la cual la injusticia social en el país era tan fuerte que causó revueltas aisladas, pero en la cual la mayoría de la población (pobre) aún no exigía cambios radicales.[1310] Recién desde fines de los años setenta la resistencia revolucionaria entre la población pobre se hizo masiva, y recién desde aquel tiempo la ILS, se sumó a las reivindicaciones de los pobres. Con ello, el proceso de la identificación con los pobres estuvo relacionado en el caso de la ILS, con un despertar general de la conciencia social y de la esperanza en cambios sociales radicales y en la liberación.

1304 *El interés del autor en un diálogo con las iglesias pentecostales radica en su actividad como docente de la Universidad Luterana Salvadoreña, donde hoy en día también hay estudiantes provenientes de iglesias pentecostales.*

1305 *Ya la primera congregación de la ILS en Pasaquina tiene raíces pentecostales; véase cap. 4.1. Napoleón Artiga, uno de los primeros pastores de la iglesia luterana, antes fue pastor de las Asambleas de Dios; véase cap. 4.4. También algunos pastores laicos del tiempo de la guerra civil tuvieron raíces similares; véase cap. 8.3, cap. 8.5.4. El autor no dispone de índices de conversiones de miembros luteranos hacia comunidades pentecostales.*

1306 *Aquí no se toma en consideración el movimiento neopentecostal. Los obstáculos para un diálogo con ello son definitivamente más altos.*

1307 *Véase para ello también los esfuerzos del CMI por un diálogo con las iglesias pentecostales 1994 en Lima, Perú, y 1996 en San José, Costa Rica. Véase Beek: 1994; Beek: 1996.*

1308 *Véase para puntos de relación entre movimiento pentecostal y comunidades católicas de base en América Latina Bergunder: 2000.*

1309 *Estas reflexiones parten de las nociones de Juan Sepúlveda, quien comparó comunidades católicas de base e iglesias pentecostales en Brasil y Chile. Véase Sepúlveda: 2000, p. 84ss.*

1310 *Véase para ello y para lo siguiente arriba cap. 1.2.2.*

Ambos movimientos eclesiales, reflejan en sus respectivos *planteos ético-teológicos,* los desarrollos sociales de la época de su nacimiento. Las iglesias pentecostales, a través de un esquema de interpretación basado en la historia de la salvación en el cual las penurias y el sufrimiento se interpretan como signos de la inminente parusía de Cristo, ofrecieron a la gente la posibilidad de superar la crisis social y la resultante crisis personal sin perder la identidad. Se caracterizaron más bien, al igual que la sociedad de entonces, por una pasividad social. La ILS, en cambio, mostró al igual que muchas organizaciones civiles en los años setenta y ochenta un gran compromiso social y, basada en un Evangelio social radical, ayudó a los pobres y a los refugiados a enfrentar la crisis mediante el seguimiento de Jesús, luchando contra estructuras sociales y políticas caracterizadas por la injusticia.

Es cierto que las respectivas evoluciones teológicas no pueden ser reducidas a las dinámicas sociales. No obstante, es importante para un diálogo tomar en cuenta los procesos históricos que influyeron en las iglesias, sin el ánimo de insistir en condenaciones teológicas, sino para lograr comprender la vinculación contextual de los procesos que llevaron a la conformación eclesial.

En el nuevo contexto histórico de la posguerra en El Salvador y con las experiencias de ambos movimientos, podrían definirse nuevos contenidos para una iglesia que se posiciona junto a los pobres. Richard Shaull por ejemplo, uno de los pioneros de la Teología de la Liberación, expresó a partir de sus encuentros con el pentecostalismo brasileño desde fines de los años noventa, la esperanza que los objetivos de la Teología de la Liberación pueden retomar una nueva fuerza espiritual mediante la unión con elementos pentecostales[1311] – una esperanza que es aplicable también para los objetivos centrales de la ILS.

También existen puntos comunes con relación al *compromiso social en la sociedad* entre la ILS, que se caracteriza por un alto perfil social y político, y algunas iglesias pentecostales. El análisis de las experiencias de iglesias pentecostales en las áreas de combate en El Salvador ha demostrado, por ejemplo, que miembros de iglesias pentecostales en ciertas situaciones fueron capaces incluso de una resistencia radical.[1312]

En el contexto de una situación de permanente peligro de vida, ellos no permanecieron resignados, sino encontraron la fuerza (espiritual) para la resistencia activa. Más allá de estos casos extremos, es posible encontrar más ejemplos provenientes de otros contextos y países, tanto pasados como presentes, que ilustran el potencial sociopolítico de las iglesias pentecostales.[1313] Un diálogo acerca de la manera de asumir la responsabilidad social en las diferentes iglesias puede entonces recurrir a experiencias comparables.

La ILS y el pentecostalismo no solo comparten su ubicación en el mundo de los pobres, sino experimentaron procesos de transformación similares al interior de la iglesia a raíz de este encuentro con el mundo de los pobres y aportaron a cambios en el sistema social. Tanto las iglesias pentecostales como las congregaciones luteranas fueron lideradas inicialmente sin excepción por pastores (extranjeros) como especialistas religiosos durante su período de formación en El Salvador. En las iglesias pentecostales, sin embargo, sobre todo en el tipo "agrupaciones pentecostales (sectas pentecostales)"[1314] se formó

[1311] *Véase Shaull: 1998.*

[1312] *Véase para ello arriba cap. 1.2.3.6.*

[1313] *Véase Robeck: 2000.*

[1314] *Véase para ello arriba cap. 1.1.*

luego un clero nacional eficiente, proveniente de las clases pobres, que asumió funciones de liderazgo debido a sus dones espirituales. Una dinámica similar la experimentó la ILS durante la guerra civil. En ambas iglesias se valoraron los dones y carismas de los miembros, lo cual llevó a una implementación concreta del *saceReverendocio universal de todos los creyentes.* De la misma manera, la posición de la mujer en los sistemas tradicionalmente machistas de iglesia y sociedad en El Salvador mudó a raíz de la práctica de las iglesias pentecostales y de la ILS. En ambas iglesias, las mujeres representan la mayoría de la membresía y juegan un rol cada vez más importante en la vida de la comunidad. La ordenación de la mujer, sin embargo, la cual se practica en la ILS desde 1986, sigue siendo (todavía) una excepción en las iglesias pentecostales[1315].

Estas dinámicas reflejan el *potencial emancipador* de las iglesias pentecostales y de la *Iglesia Luterana Salvadoreña*. Personas marginadas de la clase baja descubren sus competencias y asumen responsabilidad por grupos más grandes. Mujeres se liberan de la dependencia y de la tutela de sus maridos. En el ámbito social se abren por ello nuevas oportunidades y espacios de acción para hombres y mujeres.

Otro punto común para un diálogo lo representa el *rol central de la Biblia* en la ILS y en muchas iglesias pentecostales. En cualquier calle y plaza en El Salvador es posible encontrar gente sencilla de iglesias pentecostales que con Biblia en mano proclaman el Evangelio. La ILS, por su parte, se refiere con cierto orgullo al movimiento de lectura bíblica iniciado en Alemania por Martín Lutero, y se asume como continuadora de esta tradición en El Salvador.[1316] Es cierto que la hermenéutica bíblica contextual de la ILS se diferencia de la comprensión ahistórica que muchas iglesias y teólogos pentecostales tienen de la Biblia. No obstante, la alta valoración de las Sagradas Escrituras y su arraigo en la base de la iglesia que comparten ambas iglesias debido a sus raíces protestantes, también pueden llevar a un proceso de entendimiento mutuo.

En el ámbito de las iglesias pentecostales es posible destacar tal invitación al diálogo en Centroamérica: Douglas Petersen, de Costa Rica, director del Departamento de Misión de las *Asambleas de Dios* para Centroamérica, ha estudiado intensamente el triple paso teológico del *Ver – Juzgar – Actuar* de la Teología de la Liberación y lo ha hecho fructífero para una "práctica pentecostal en el Tercer Mundo"[1317]. Si bien Petersen, manifiesta sus reservas contra las "precondiciones marxistas"[1318] de la Teología de la Liberación, sus reflexiones hermenéuticas, que describe como "ética del Reino de Dios"[1319], lo llevan a la certeza ante la trágica miseria en América Latina que: "El pensar (creer) correcto nos puede llevar solo hasta un cierto punto; lo que se necesita ahora es el hacer (actuar) correcto."[1320] Con esto quedan de manifiesto los puntos de contacto con la *Teología de la Vida* de Medardo Gómez.

En suma, el diálogo con un tipo de pensadores pentecostales creativos como Douglas Petersen, pero también con las muchas otras expresiones de vida y fe de las iglesias pentecostales, va a deparar sorpresas positivas y también resistencias. Pero será sin lugar a dudas fructífero.

1315 *Véase Mariz/Machado: 1997, p. 49.*

1316 *Véase Secretaría de Comunicaciones del Sínodo Luterano Salvadoreño: 1994a. Véase también las reflexiones de Medardo Gómez sobre la relectura de la Biblia arriba en el cap. 9.3.2.*

1317 *Petersen: 2000, p. 95. En sus reflexiones, Petersen parte del "círculo hermenéutico" tal como fue descrito ya por Juan Luis Segundo. Véase para ello arriba cap. 9.3. Diseña directivas concretas de acción para la obra diacónica pentecostal de ayuda para los niños* Latin American Child Care, *de la cual es director. Véase también Petersen: 1996.*

1318 *Petersen: 2000, p. 96.*

1319 *Petersen: 2000, p. 107.*

1320 *Petersen: 2000, p. 108.*

10.4 En vez de un epílogo: La confesión de pecados de la Liturgia Popular

En este capítulo final se analizó sobre la base de los resultados de la investigación la pregunta acerca de lo que constituye la identidad luterana en El Salvador y cómo puede ser comunicada dentro de un diálogo ecuménico. Al final de estas reflexiones se citará la confesión de pecados de la *Liturgia Popular*, tal como los cristianos luteranos en El Salvador la rezan y confiesan durante todos sus cultos. Sin llegar a decir y confesar todo lo que constituye el luteranismo salvadoreño, es un testimonio auténtico para el camino de la *Iglesia Luterana Salvadoreña,* hacia la identidad que le es propia:

"Padre nuestro que estás en los cielos, confesamos que no hemos sido justos ni sinceros contigo y con nuestro hermano. El pecado y la injusticia se han apoderado de nuestras vidas.

No escuchamos tu voz en el sufrimiento y en el dolor de nuestros pueblos. Nos hemos vuelto insensibles e indiferentes al clamor y a la angustia en que viven todos tus hijos. No hemos llevado la buena noticia a los más necesitados.

No hemos anunciado la libertad a los presos, ni dado vista a los ciegos.
No hemos puesto en libertad a los oprimidos, ni anunciado el año favorable del Señor. Solo tu gracia y tu perdón mantienen viva nuestra esperanza, porque tú nos amas, y por medio de tu poder harás que la fe, el amor y la justicia, sean el vínculo de la paz y la hermandad entre todos los pueblos y naciones."[1321]



Mural ubicado en el pueblo del Paisnal, donde fué asesinado el padre, Rutilio Grande.

[1321] *Sínodo Luterano Salvadoreño: 1993, p. 5s. Véase Isaías 61, 1.2; Lucas 4, 18.19.*

Fuentes y Literatura Secundaria

En un trabajo de historia contemporánea es difícil delimitar claramente entre fuentes escritas y literatura secundaria. Por ejemplo, se puede considerar como literatura secundaria un trabajo científico redactado en la Universidad Luterana de El Salvador, sobre el rol del ministerio ordenado (Pineda/Dubon: 1997). Pero cuando los dos autores son pastores de la ILS y en su trabajo se dan a reconocer como tales, haciendo propuestas para reestructuraciones al interior de la iglesia, este trabajo es al mismo tiempo testimonio de la iglesia y con ello, fuente para la historia.

La diferenciación que se hace en esta lista de literatura se basa en la pregunta si un documento sirve en la investigación sobre todo como fuente o como literatura secundaria. Una cierta falta de nitidez es sin embargo inevitable. Para facilitar la búsqueda rápida de una fuente, se nombran primero las *fuentes orales y mediales* (entrevistas, conversaciones, grabaciones en cintas y videos), a continuación los *textos de Medardo Gómez* y tercero, *las demás fuentes escritas.*

Artículos de diarios de iglesias, revistas, boletines congregacionales y de otras publicaciones eclesiales son registrados bajo el nombre del respectivo diario, revista etc., si el autor es desconocido. Los archivos o bien, lugares donde se encontraron las fuentes no publicadas se mencionan al final de la indicación de la fuente entre paréntesis.

Como ya se mencionó en la introducción, Kenneth Mahler, le dio al autor acceso a su archivo privado, donde se guardan muchos documentos importantes del Departamento de Misión de la Lutheran Church-Missouri Synod, al igual que otro material de los EE.UU. y de Centro América.

Los siguientes archivos y lugares de fuentes no publicadas o bien, de copias de fuentes se encontraron a disposición:

- Actas del Ökumenisches Büro für Frieden und Gerechtigkeit e.V. (München)
- Actas de Brot für die Welt / Diakonisches Werk (Stuttgart)
- Archivo de la Evangelische Kirche in Deutschland: EKD (Hannover)
- Archivo de la Iglesia Anglicana Episcopal de El Salvador (San Salvador)
- Archivo de la Iglesia Reformada de El Salvador (San Salvador)
- Archivo de la Iglesia Bautista Emmanuel (San Salvador)
- Archivo de la Misión Centroamericana (San Salvador)
- Archivo del Sínodo Luterano Salvadoreño: SLS (San Salvador)
- Archivo de la Federación Luterana Mundial (FLM), Ginebra.
- Archivo Central Evangelisches Zentralarchiv: EZA (Berlin)
- Archivo privado de Ciro Mejía Andrade (San Salvador)
- Archivo privado de Kenneth Mahler (Lakeland, Florida)
- Archivo privado de Robert Gussick (Peoria, Arizona)
- Archivo privado de Christoph Jahnel (Munich)

1. Fuentes

1.1 Fuentes orales y mediales: Entrevistas, conversaciones, grabaciones de voz y de video

1.1.1 Entrevistas realizadas por el autor (grabadas y transcritas)

Entrevista 1: Eliseo Rodríguez, pastor presbítero del SLS, representante del obispo en la Zona Central. San Salvador, 03.07.2001.

Entrevista 2: Carlos Alberto Najera, pastor presbítero del SLS, representante del obispo en la Zona Occidental. Santa Ana, El Salvador, 21.07.2001.

Entrevista 3: Ciro Mejía, pastor (retirado) de la LC-MS, primer pastor luterano en Centro América. San Salvador, 23.07. y 27.07.2001.

Entrevista 4: Héctor Antonio Fernández Espino, pastor presbítero del SLS, rector de la Universidad Luterana Salvadoreña. San Salvador, 25.07.2001.

Entrevista 5: Dr. med. Angel Ibarra Turcios, anterior colaborador del SLS, director de una organización no gubernamental. San Salvador, 26.07.2001.

Entrevista 6: Mauro Recinos, pastor presbítero del SLS, representante del obispo en la Zona Oriental. Pasaquina, El Salvador, 28.07.2001.

Entrevista 7: Brian Rude, pastor luterano de Canadá, desde 1988 en El Salvador, colaborador del SLS y de una organización no gubernamental. San Salvador, 30.07.2001.

Entrevista 8: Dagoberto Gutiérrez, anterior miembro del Comité Central del Partido Comunista de El Salvador, colaborador de una organización no gubernamental. San Salvador, 30.07.2001.

Entrevista 9: Dr. (h.c.) Medardo Gómez E. Soto, obispo del SLS. San Salvador, 15.08.2001.

Entrevista 10: Cecilia Alfaro Orellana, pastora presbítera del SLS en San Salvador, Directora de personal de finanzas del SLS. San Salvador, 23.01.2002.

Entrevista 11: Matías Bonilla Rivera, pastor diácono del SLS en diferentes congregaciones rurales. San Salvador, 28.01.2002.

Entrevista 12: Vilma Rodríguez, pastora presbítera del SLS en San Salvador, directora del Departamento de Diaconía del SLS. San Salvador, 28.01.2002.

Entrevista 13: Francisco Carrillo, pastor diácono del SLS en Jayaque. Jayaque, El Salvador, 29.01.2002.

Entrevista 14: Dimas Jesús Aparicio, pastor diácono del SLS en Los Olivos, un suburbio de San Salvador. San Salvador, 01.02.2002.

Entrevista 15: Santiago de Jesús Rodríguez Lara (hijo), pastor diácono del SLS en congregaciones rurales al norte de San Salvador. San Salvador, 05.02.2002.

Entrevista 16: Santiago Rodríguez (padre), pastor presbítero del SLS en congregaciones rurales al norte de San Salvador. San Salvador, 08.04.2002.

Entrevista 17: Guillermo Flores, pastor y presidente de la Iglesia Evangélica-Luterana en Honduras. Centro Manú, Costa Rica, 16.04.2002.

1.1.2 Entrevistas de Diethelm Meißner (grabadas y transcritas)

Entrevista 18: Dr. (h.c.) Medardo Gómez E. Soto, obispo del SLS. El Salvador, 1995.

Entrevista 19: José Díaz Hernández, pastor diácono del SLS en un suburbio de San Salvador. El Salvador, 1996.

Entrevista 20: José María Saravia, pastor diácono del SLS en congregaciones rurales al norte de San Salvador. El Salvador, 1996.

Entrevista 21: Maura Nuñoz Calles de Saravia, pastora evangelista del SLS en congregaciones rurales al norte de San Salvador. El Salvador, 1996.

Entrevista 22: René Morán Hernández, pastor diácono del SLS en congregaciones rurales y en San Salvador. El Salvador, 1996.

1.1.3 Entrevista del autor por medio de correo electrónico

Entrevista 23: Tapani Ojasti, pastor luterano, 1964-1965 vicario en Zacapa, Guatemala; 1964-1977 pastor en San José, Costa Rica; hoy in Helsinki, Finlandia. Helsinki/ Munich, 2002.

1.1.4 Diálogos del autor (actas)

Conversación 1: Francisco Calles, antiguo colaborador del SLS. San Salvador, 15.06.2001.

Conversación 2: Ulrich Epperlein, pastor de la Evangelische Landeskirche in Baden; 1984-1990 pastor de la Congregación alemana en Costa Rica con responsabilidad itinerante en El Salvador; 1990-1998 colaborador del SLS y de la Universidad Luterana Salvadoreña; al momento de la conversación, pastor de la Iglesia Morava (Herrnhuter Brüdergemeine), Nicaragua. San Salvador, 20.06.2001.

Conversación 3: Werner Rostan, Secretario para América Latina de Pan para el Mundo/Obra Diacónica Stuttgart. Stuttgart, 05.10.2001.

Conversación 4: Ekkehard Zipser, rector del Berliner Missionswerk; 1971-1978 vicario y pastor en la congregación de habla alemana en Ciudad de Guatemala. Berlín, 07.11.2001.

Conversación 5: Georg Posfay, pastor luterano húngaro, 1971-1980 Secretario para América Latina de la FLM/Departamento de cooperación de las iglesias. Ginebra, 20.11.2001.

Conversación 6: Heimberto Kunkel, pastor luterano brasileño, 1980-1990 Secretario para América Latina de la FLM/Departamento de cooperación de las iglesias, más tarde: Departamento para Misión y Desarrollo. Ginebra, 22.11.2001.

Conversación 7: Kenneth Mahler, misionero (retirado) de la LC-MS, más tarde ELCA, 1950-1951 en Zacapa, Guatemala; 1963-1987 en Panama; 1987-1998 en Managua, Nicaragua. Lakeland, Florida, 15.-17.01.2002.

Conversación 8: Abelina Centeno Conrado de Gómez, pastora presbítera del SLS en una congregación rural y en San Salvador. San Salvador, 23.01.2002.

Conversación 9: Concepción Marina Angel Vanegas, enfermera y colaboradora del SLS. San Salvador, 31.01.2002.

Conversación 10: Fidel Nieto, Secretario General de la Universidad Luterana Salvadoreña. San Salvador, 04.02.2002.

Conversación 11: Efrén Reyes, pastor de la Iglesia Bautista Emmanuel. San Salvador, 05.02.2002.

Conversación 12: Miguel Tomás, pastor de la Iglesia Bautista Emmanuel. San Salvador, 05.02.2002.

Conversación 13: Francisco Antonio Herrera, empleado de una empresa telefónica (en retiro); uno de los primeros miembros de la congregación luterana en Pasaquina. San Miguel, El Salvador, 07.02.2002.

Conversación 14: Natividad Romero Amaya, pastor diácono del SLS en diferentes congregaciones rurales en El Salvador. San Jorge, El Salvador, 22.04.2002

Conversación 15: Blanca Lidia Chávez, pastora evangelista del SLS en la congregación rural de San Jorge, Usulután. San Jorge, El Salvador, 22.04.2002.

Conversación 16: Pedro Antonio Vigil, pastor diácono del SLS en la congregación rural de Santa María, Usulután. Santa María, El Salvador, 22.04.2002.

Conversación 17: Martín Barahona, obispo de la Iglesia Anglicana Episcopal de El Salvador. San Salvador, 17.09.2002.

Conversación 18: Santiago Flores Amaya, pastor y coordinador general de la Iglesia Reformada Calvinista de El Salvador / Migde Orlando Lucas, pastor y secretario ejecutivo de la Iglesia Reformada Calvinista de El Salvador. San Salvador, 19.09.2002.

Conversación 19: Florencio Vásquez, carpintero; hijo de Alfredo Vásquez de Zacapa, Guatemala. Zacapa, Guatemala, 18.01.2003.

Conversación 20: Samuel Hiller, misionero (retirado) de la LC-MS en Costa Rica. San José, Costa Rica, 11.02.2003.

Conversación 21: Robert Gussick, misionero (retirado) de la LC-MS, 1947-1954/1961-1964 en Guatemala; 1954-1961 en Panamá; 1964-1966 en México. Peoria, Arizona, 23.07.2003.

1.1.5 Grabación (del archivo privado de Kenneth Mahler)

Austin 1-6:

Conferencia de ex misioneros estadounidenses para Centro América de la Lutheran Church-Missouri Synod al igual que ex pastores y obreros congregacionales guatemaltecos que trabajaron para la Lutheran Church-Missouri Synod, y que hoy trabajan en la Evangelical Lutheran Church in America (ELCA) en los EE.UU. Austin, Texas, 09.-11.06.1996.

6 cintas de grabaciones, grabadas por Kenneth Mahler; transcritas en 6 documentos por Christoph Jahnel. [*RecueReverendo en conjunto y análisis del trabajo misionero de la LC-MS en Guatemala y del desarrollo de las iglesias luteranas en Centro América.*
Participantes: Pastor Kenneth Mahler, Pastor Dr. theol. Robert Höferkamp, Pastor Gerhard Kempff, Pastor Leonard Stahlke, Pastor EduaReverendo Cabrera, Pastor Héctor Vásquez, Luz María de Cabrera.]

1.1.6 Videos (del archivo de la Iglesia Luterana Salvadoreña)

Video 1: Terremoto en San Salvador. Video sobre la ayuda en la catástrofe de la Iglesia Luterana Salvadoreña, después del terremoto de 1986, en San Salvador. San Salvador, 10.1986.

Video 2: Taller de Primeros Auxilios. Video de un curso de primeros auxilios para colaboradores de salud de la Iglesia Luterana Salvadoreña. San Salvador, 16.-17.11.1988.

Video 3: Repatriación de Gualcho. Video sobre la repatriación de habitantes del poblado de Gualcho, organizado por la Iglesia Luterana Salvadoreña y otras organizaciones. Gualcho, El Salvador, 03.1990.

1.2 Escritos de Medardo Gómez

1.2.1 Textos y cartas inéditos

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (21.10.1985) *Evangelizando a los pobres.* San Salvador, 21.10.1985.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (13.03.1987) Entrevista con Medardo Gómez de F.W. Siebert. San Salvador: 13.03.1987. En: Christliche Initiative Oscar Romero: *Christen im Engagement für die Befreiung des Volkes. Eindrücke von einer Reise nach El Salvador im März 1987.* Informe de viaje. San Salvador / Münster, 1987.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (20.03.1987) Sermón en la población de repatriados de Panchimilama del 20.03.1987. En: Christliche Initiative Oscar Romero: *Christen im Engagement für die Befreiung des Volkes. Eindrücke von einer Reise nach El Salvador im März 1987.* Informe de viaje. San Salvador / Münster, 1987.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (07.04.1987) Carta de Medardo Gómez al Dr. Ralph Boultmann, Lutheran Church-Missouri Synod, Saint Louis, MO. San Salvador, 07.04.1987.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (2002) *Teología de la vida: Un intento de reformular la teología de la liberación.* 23 Transparencias. San Salvador, 2002.

Gómez Soto, Medardo Ernesto / Ibarra, Angel / Rodríguez, Eliseo / Pineta, Roberto: (1993) *La iglesia y los signos del tiempo (Relación histórica de la Iglesia Luterana Salvadoreña 1952-1993).* San Salvador, 09.09.1993.

1.2.2 Libros publicados

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (1989) *Fuego contra fuego, una pastoral evangélica. Ponencia del Doctor Medardo Ernesto Gómez, obispo de la Iglesia Luterana de El Salvador, presentada el 4 de mayo de 1989 en la Segunda Conferencia Luterana Mundial de Ministerios Hispanos.* Anaheim, CA: 1989. (Traducción al inglés: *Fire against Fire. Christian Ministry Face-to-Face with Persecution.* Traducido por Mary M. Solberg. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 1990).

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (1990) *Y el verbo se hizo historia. Homilías – Volumen Uno.* San Salvador: 1990. (Traducción al inglés: *And the Word Became History: Messages Forged in the Fires of Central American Conflict.* Traducido por Robert F. Gussick. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 1992).

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (1992a) *Teología de la vida. Prólogo y selección de Immanuel Zerger.* Managua, Nicaragua: Ediciones Nicarao, 1992. = Colección Teológica.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (1993) *Latinoamérica. Testimonio de vida y esperanza.* San Salvador: Iglesia Luterana Salvadoreña, 1993.

1.2.3 Ensayos, ponencias, cartas pastorales, artículos y sermones publicados

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (09.1988) *Ponencia del subsector: Instituciones religiosas.* Saludo de las iglesias históricas en la clausura del Debate por la Paz. En: Debate Nacional: Documento Final del Debate Nacional 1988. Organizado por la Arquidiócesis de San Salvador. San Salvador: 09.1988, págs. 79-80.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (10.01.1990) *La cruz subversiva. Testimonio de la persecución en El Salvador.* Guatemala, 10.01.1990. En: Gómez: 1993, págs. 635-640.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (19.01.1990) *Las iglesias históricas en El Salvador.* Mensaje dirigido a las iglesias históricas. San Salvador, 19.01.1990. En: Gómez: 1993, págs. 629-633.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (20.02.1990) *La repatriación: búsqueda de la tierra prometida.* Reflexión al interior de la iglesia. San Salvador, 20.02.1990. En: Gómez: 1993, págs. 613-617.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (23.03.1990) *Monseñor Romero. Hijo del pueblo salvadoreño.* Discurso pronunciado en la Iglesia Providencia conmemorando el décimo aniversario del asesinato de Monseñor Oscar Arnulfo Romero. San Salvador, 23.03.1990. En: Gómez: 1993, págs. 607-611.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (28.08.1990) *Prisioneros del odio.* Ponencia presentada en Noruega. Oslo, 28.08.1990. En: Gómez: 1992a, págs. 77-81.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (07.09.1990) *Elementos para la reconciliación y la paz.* Ponencia en el Primer Encuentro Nacional por la Paz y la Reconciliación en El Salvador" promovido por Universidad de la Paz. San Salvador, El Salvador, 07.09.1990. En: Gómez: 1993, págs. 543-551.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (21.-24.09.1990) *La lucha por los derechos humanos y las nuevas democracias.* Ponencia en la Conferencia Internacional de la Asociación Internacional Contra la Tortura (AICT). Santiago, Chile, 21.-24.09.1990. En: Gómez: 1993, págs. 511-530.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (24.03.1991) *Monseñor Romero gana eternidad en nuestra historia.* Acto ecuménico en memoria de Monseñor Oscar Arnulfo Romero, Plaza de los Mártires. San Salvador, 24.03.1991. En: Gómez: 1993, págs. 421-428.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (25.05.1991) *Seguridad alimentaria y ecología.* Ponencia presentada en el seminario taller realizado por la Universidad Luterana Salvadoreña. San Salvador, 25.05.1991. En: Gómez: 1993, págs. 393-404.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (06.1991) *La resistencia, un regalo de Dios.* Deutscher Evangelischer Kirchentag. Ruhrgebiet, 06.1991. En: Gómez: 1993, págs. 377-391.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (26.07.1991) *Perspectivas de la Iglesia Luterana Salvadoreña en el trabajo de derechos humanos.* Seminario realizado en la Secretaría de Solidaridad Cristiana Pro Derechos Humanos del Sínodo Luterano Salvadoreño. San Salvador, 26.07.1991. En: Gómez: 1993, págs. 359-369.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (08.1991) *Celebremos los 500 años reconociendo el pecado histórico.* Entrevista al obispo Medardo Gómez por William Morales y Gary Campell. Managua, Nicaragua, 08.1991. En: Gómez: 1993, págs. 309-324.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (09.1991) *Pastoral de la tierra.* Carta pastoral, inspirada en Salmos 37, 1-11. San Salvador, 09.1991. En: Gómez: 1993, págs. 303-308.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (12.09.1991) *El nuevo modelo pastoral alternativo.* Reflexión pastoral. San Salvador, 12.09.1991. En: Gómez: 1993, págs. 293-301.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (11.-13.10.1991) *Teología de la vida. Práctica pastoral del saceReverendocio universal de todos los creyentes.* Conferencia Internacional „El papel de la iglesia en la construcción de una sociedad justa: Una visión desde el Tercer Mundo". San Salvador, 11.-13.10.1991. En: Gómez: 1992a, págs. 23-46.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (11.1991) *Conferencia internacional por la paz.* Prólogo del libro "El papel de la iglesia en la construcción de una sociedad justa". San Salvador, 11.1991. En: Gómez: 1993, págs. 255-260.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (1992b) *Una respuesta de Dios ante el sufrimiento de los pobres.* En: Chinchilla, Miguel Angel / Juárez, Salvador (Hg.): (1992) *Medardo Obispo de la paz.* San Salvador: Consejo Nacional de Iglesias (CNI), 1992, págs. 61-74.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (29.02.1992) *Del anatema a la esperanza.* Alocución pronunciada en el acto ecuménico por la paz. San Jorge, Departamento de San Miguel, 29.02.1992. En: Gómez: 1993, págs. 204-208.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (03.1992) *Un informe sobre la realidad salvadoreña.* Carta al Reverendo Walter Baires. San Salvador, 03.1992. En: Gómez: 1993, págs. 197-201.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (20.03.1992) *San Oscar Romero de nuestra América.* Diálogo sobre los mártires Martin Luther King y Monseñor Oscar Arnulfo Romero. Sínodo de Washington. Washington, DC, 20.03.1992. En: Gómez: 1993, págs. 167-179.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (24.04.1992) *El pueblo salva el pueblo.* Entrevista al obispo Gómez por Immanuel Zerger. San Salvador, 24.04.1992. En: Gómez: 1992a, págs. 13-19.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (12.06.1992) *La iglesia y la política en El Salvador.* Carta pastoral. San Salvador, 12.06.1992. En: Gómez: 1993, págs. 135-144.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (19.07.1992) *Dolor y esperanza, remembranza y resistencia.* Evento de misión global de la Evangelical Lutheran Church of America, Lutheran University California. Thousand Oaks, CA, 19.07.1992. En: Gómez: 1993, págs. 125-134.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (06.08.1992) *El Salvador. Pueblo escogido por Dios.* Palabras pronunciadas en el VI aniversario del Obispado Luterano Salvadoreño. San Salvador, 06.08.1992. En: Gómez: 1993, págs. 119-123.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (08.09.1992) *El auténtico acompañamiento solidario desde la perspectiva cristiana.* Testimonio pastoral. San Salvador, 08.09.1992. En: Gómez: 1993, págs. 89-100.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (10.1992) *Misión popular en América Latina.* Ponencia en el VIII Congreso Luterano Latinoamericano: Espíritu de verdad libera para la vida. La Paz, Bolivia, 10.1992. En: Gómez: 1993, págs. 101-117.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (23.10.1992) *El rostro de Jesús en Centroamérica.* Honduras, 23.10.1992. En: Gómez: 1993, págs. 67-75.

Gómez Soto, Medardo Ernesto: (11.1992) *Teología de la vida: Un intento de reformular la teología de la liberación.* Conferencia ante el decanato de Munich. München, 11.1992. En: Gómez: 1993, págs. 45-65.

1.3 Otras fuentes escritas

Actas de la Cuarta Conferencia del Caribe del Sínodo de Missouri: (16.-19.11.1965) Acta de sesiones. México D.F., 16.-19.11.1965. (copia; Archivo privado de Kenneth Mahler).

Actas del Consejo Administrativo del DIMICAR (Distrito Misional del Caribe): (16.-17.02.1967) Acta de sesión. Guatemala, 16.-17.02.1967. (copia; Archivo privado de Kenneth Mahler).

Actas del Consejo Administrativo del DIMICAR (Distrito Misional del Caribe): (11.-17.05.1968) Acta de sesión. Caracas, Venezuela, 11.-17.05.1968. (copia; Archivo privado de Kenneth Mahler).

Actas del Sínodo de las Iglesias de Confesión y Ritos Luteranos: (Acta-SLS) Actas de las sesiones del SLS, de Acta 1 (24.06.1970) hasta Acta 43 (23.07.1992); faltan Acta 39 y 40. San Salvador / San Miguel, 1970-1992. (Archivo del SLS).

Administrative Council of DIMICAR (Mission District of the Caribbean Area): (02.-07.05. 1966) *Memorandum Regarding the Reduction of the Budgeted Subsidy.* Caracas, Venezuela, 02.-07.05.1966. (copia; Archivo privado de Kenneth Mahler).

Administrative Council of DIMICAR (Mission District of the Caribbean Area): (31.01.-03.02. 1968) Sin título. México D.F., 31.01.-03.02.1968. (copia; Archivo privado de Kenneth Mahler).

Álbum de recueReverendo de la consagración a obispo del Reverendo Doctor Medardo Ernesto Gómez Soto como primer obispo de la Iglesia Luterana Salvadoreña: (1986) San Salvador, 1986. (Archivo del SLS).

Alemán Martínez, Raúl: (1965) *Noticias del campo: Pasaquina, El Salvador. La obra de catequistas y maestros de la Escuela Bíblica.* En: Noticiero de la Fe. Guatemala, Año. XXX, 08.1965, No. 11, Pág. 15.

Aparicio, Dimas Jesús: (2002) *Breve historial de la comunidad "Los Olivos".* Los Olivos, El Salvador, 2002. (Archivo privado del autor).

Armen-Bischof im Rathaus: (23.05.1990). En: Münchner Merkur / Münchner Lokalteil. München, Año. 21, 23.05.1990, No. 118, Pág. 13.

Artiga O., Napoleón: (1964) *La radiofonía cristiana progresa en San Salvador.* En: Noticiero de la Fe. Guatemala, Año. XXIX, 09.1964, No. 12, Pág. 16.

Artiga O., Napoleón: (22.09.1995) *Cuestionario.* Entrevista escrita. En: Pineda, Roberto / Dubon, Jaime Antonio: *El papel del ministerio ordenado de la Iglesia Luterana Salvadoreña.* San Salvador: Universidad Luterana Salvadoreña, 1997, anexo. – Trabajo de Licenciatura.

Atentado contra Iglesia Luterana. (29.12.1988). En: La Prensa Gráfica. San Salvador, Año. LXXII, 29.12.1988, No. 25.676, pág. 1, 3, 25.

Barahona, Martín: (2002) *Historia de la diócesis de El Salvador.* San Salvador, 2002. (Archivo de la Iglesia Anglicana Episcopal de El Salvador).

Bartelt, Johannes: (21.01.1949) Carta al Pastor Fritz Sandner. Frankfurt am Main, 21.01.1949. (EZA: 6/ 2502).

Beek, Hubert van (Hg.): (1994) *Consultation with Pentecostal Churches. Lima, Peru: 14.-19.11.1994.* Ginebra: World Council of Churches, 1994.

Beek, Hubert van (Hg.): (1996) *Consultation with Pentecostals in the Americas. San José, Costa Rica: 04.-08.06.1996.* Ginebra: World Council of Churches, 1996.

Boff, Clodovis / Pixley, Jorge: (1987) *Die Option für die Armen.* Düsseldorf: Patmos, 1987. = Edición original: *Opção pelos pobrePág.* Petrópolis, Brasil: Editora Vozes, 1986.

Boff, LeonaReverendo: (1982) *Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten.* Düsseldorf: Patmos, 1982. = Título original: *O caminhar da igreja com os oprimidos.*

Mensaje de la Décima Asamblea General de la Federación Luterana Mundial: Winnipeg, Canadá: Décima Asamblea General de la FLM, 21.-31.07.2003.

Brot für die Welt: (Projekt No. 1347/1970-1972) *proyecto: XI/35/56. No. 1347: Pasaquina (La Unión, El Salvador) Aufbau einer landwirtschaftlichen Genossenschaft. Träger: Junta Directiva de la Cooperativa (Vereinsleitung der Genossenschaft) in Verbindung mit dem World Council of Churches (WCC). 1970-1972.* Stuttgart, sin año. (Actas de Brot für die Welt / Diakonisches Werk Stuttgart, No. 862).

Brot für die Welt: (Projekt No. 1971/1974) *Proyecto: XV/45/61. No. 1971: Pasaquina (La Unión, El Salvador) Öffentlicher Gesundheitsdienst. Antragsteller u. Träger: Lutherische Kirche „La Santísima Trinidad" über Lutheran World Federation-Community Development Service.* Stuttgart, sin año. (Actas de Brot für die Welt / Diakonisches Werk Stuttgart, No. 1286).

Brot für die Weltrevolution?: (04.08.1986). En: Die Welt. Berlin, 04.08.1986, No. 178, Pág. 26.

Burgos, Elisabeth: (1998) *Rigoberta Menchú. Leben in Guatemala.* Göttingen: Lamuv, 1998[14] (1. Auflage 1984). = Lamuv Taschenbuch 33. = Edición original: *Yo, Rigoberta Menchú.* Paris: Editions Gallimard, 1983.

Cabrera Mejía, EduaReverendo A.: (sin año) *Historia de la obra de la Iglesia Luterana en América Central.* São Paulo, Brasil. Facultad Metodista de Ensino Superior, sin año. – Trabajo de Seminario.

Carrillo, Francisco: (2001) *Iglesia Luterana "Pan de Vida" Jayaque. Historia.* Jayaque, El Salvador, 2001. (Archivo privado del autor).

Carta a las Iglesias desde El Salvador: (1982) *La expansión del protestantismo en El Salvador.* San Salvador, Año. 2, 16.-31.07.1982, No. 24, pág. 3-4.

Carta a las Iglesias desde El Salvador: (1986) *Actualidad eclesial.* San Salvador, Año. 6, 01.-15.08.1986, No. 121, pág. 4.

Carta a las Iglesias desde El Salvador: (1987) *Las sectas y la guerra psicológica en el campo.* San Salvador, Año. 7, 01.-15.11.1987, No. 151, pág. 5-6.

Centeno Conrado de Gómez, Abelina: (1992) *Conformando una sola iglesia.* En: Chinchilla, Miguel Angel / Juárez, Salvador (Ed.): *Medardo Obispo de la paz.* San Salvador: Consejo Nacional de Iglesias (CNI), 1992, pág. 25-31.

Central American Mission: (o. J.) *The Central American Bulletin.* Dallas, TX: The Central American Mission, sin año. (Archivo de la Misión Centroamericana in San Salvador).

Chávez de Maravilla, Blanca Lidia: (2002) *San Jorge – Napoleón Vásquez Castañeda.* Informe sobre la historia de la congregación en San Jorge y su pastor Napoleón Vásquez. San Jorge, El Salvador, 2002. (Archivo privado del autor).

Chinchilla, Miguel Ángel / Juárez, Salvador (Hg.): (1992) *Medardo Obispo de la paz.* San Salvador: Consejo Nacional de Iglesias (CNI), 1992.

Church Renewal: (1967) *A Question of Integrity.* En: Church Renewal. Brooklyn, NY, Año. 2, 04.1967, No. 5, pág. 3-6.

Cienfuegos, Fermán / Chávez, Mauricio / Guevara, Norma / Jovel, Francisco / Valle, Víctor / Zamora, Rubén: (1993) *Visiones alternativas sobre la transición. Un libro de debate.* San Salvador: Editorial Sombrero Azul, 1993.

Comando Central de las Fuerzas Populares de Liberación – FPL-Farabundo Martí: (1975) *Carta de las Fuerzas Populares de Liberación – FPL-Farabundo Martí a los saceReverendotes progresistas.* En: Estrella Roja. Organo Ideológico de las Fuerzas Populares de Liberación – FPL-Farabundo Martí, 2. San Salvador, 1975, pág. 1-28.

Congreso Luterano Latinoamericano IV: (1965a) *El mensaje de Lima.* En: Ekklesia. Revista Luterana. Buenos Aires: Facultad Luterana de Teología, Año. IX, 12.1965, No. 20-21, pág. 60-61.

Congreso Luterano Latinoamericano IV: (1965b) *AcueReverendo de Lima.* En: Ekklesia. Revista Luterana. Buenos Aires: Facultad Luterana de Teología, Año. IX, 12.1965, No. 20-21, Pág. 134.

Congreso Luterano Latinoamericano V: (1972) *El llamado de Cristo y nuestra respuesta. 5to Congreso Luterano Latinoamericano en José C. Paz, Argentina: 01.-06.08.1971.* Buenos Aires: Publicaciones El Escudo, 1972.

Congreso Luterano Latinoamericano VI: (1981) *Nuestra fe y nuestra misión en América Latina. 6° Congreso Luterano Latinoamericano – 17.-23.08.1980.* São Leopoldo, Brasil: Federación Luterana Mundial / Editora Sinodal, 1981.

Consejo de Iglesias Luteranas en Centro América y Panamá (CONCAP): (1976) *Constitución del Consejo de Iglesias Luteranas en Centro América y Panamá.* Guatemala, 1976. (copia; Archivo privado de Kenneth Mahler).

Consejo de Mujeres Misioneras por la Paz: (1996) *La semilla que cayó en tierra fértil. Testimonios de miembros de las comunidades cristianas.* San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) Editores, 1996.

Cruzada Estudiantil Y Profesional Para Cristo: (o. J.) *¡Ya la Encontré! ¡Cómo Puede usted encontrarla también!* Cuaderno de evangelización. San Salvador, sin año (probablemente fines de los años setenta).

Debate Nacional: (1988) *Documento final del Debate Nacional 1988. Organizado por la arquidiócesis de San Salvador.* San Salvador, 1988.

Departamento de Derechos Humanos del Sínodo Luterano Salvadoreño: (1990) *Informe.* San Salvador, 28.12.1990. (Archivo del SLS).

Dörffler, Karl: (1937) *Pastorationsreise durch die deutschen Kolonien Mittel-Amerikas vom 2. Januar bis 13. Februar 1937 durch Pastor Doerffler.* Guatemala, 1937. (EZA: 5.2818).

Duarte Recinos, Miguel Angel: (1989) *Aportes para una pastoral de acompañamiento en las Iglesias Bautistas de El Salvador. Una contribución a la pastoral de la Asociación Bautista de El Salvador ABES.* San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1989. – Tesis de Bachillerato.

Ecos Parroquiales. Monatsausgabe für die deutschsprachige Arbeit: (12.1974) *Gemeindeblatt des deutschsprachigen Gemeindeteils der Cristo-Rey Gemeinde in Guatemala-Stadt.* Guatemala, 12.1974. (EZA: Z 1259).

Ecos Parroquiales. Monatsausgabe für die deutschsprachige Arbeit: (01.1976) *Gemeindeblatt des deutschsprachigen Gemeindeteils der Cristo-Rey Gemeinde in Guatemala-Stadt.* Guatemala, 01.1976. (EZA: Z 1259).

Einheit vor uns: (1985) *Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft.* Gemeinsame Römisch-Katholische / Evangelisch-Lutherische Kommission. Paderborn: Bonifatius / Frankfurt am Main: Lembeck, 1985.

El Heraldo Luterano: (01.1989) *Marcha por la paz.* San Salvador, Año. II, 01.1989, No. 2, pág. 1.

El Heraldo Luterano: (02.1989a) *Inauguran iglesia „Buenas Nuevas".* San Salvador, Año. II, 02.1989, No. 3, pág. 8.

El Heraldo Luterano: (02.1989b) *Peregrinación del pueblo de Dios.* San Salvador, Año. II, 02.1989, No. 3, pág. 12.

El Heraldo Luterano: (06.1989) *En el nombre de Dios: ¡No matarás!* San Salvador, Año. II, 06.1989, No. 5, pág. 1.

El Heraldo Luterano: (09.1989) *IV Manifestación de fe por la paz.* San Salvador, Año. II, 09.1989, No. 7, pág. 1.

El Heraldo Luterano: (09.1990) *Gran marcha por la paz.* San Salvador, Año. III, 09.1990 No. 11, pág. 5.

El Heraldo Luterano: (02.1991) *Continuamos la obra Fundación por la Vida y la Paz.* San Salvador, Año. III, 02.1991, No. 13, pág. 2.

El Heraldo Luterano: (06.1991) *¿Qué es UCCES?* San Salvador,Año. III, 06.1991, No. 15, pág. 5.

El Heraldo Luterano: (04.1992) *Obispo Medardo Gómez propuesto a premio Nobel de la Paz.* San Salvador, Año. IV, 04.1992, No. 19, pág. 1.

El Heraldo Luterano: (08.1992) *Obispo de la paz llaman indígenas de nuestro país al pastor luterano Medardo Gómez.* San Salvador, Año. IV, 08.1992, No. 20, pág. 3.

El Heraldo Luterano: (02.1993) *Diez años de fe y amor celebra Iglesia Luterana de Santa Tecla.* San Salvador, Año. V, 02.1993, No. 22, pág. 3.

El Heraldo Luterano: (04.1993) *El Paisnal. Cinco años de Buenas Nuevas.* San Salvador, Año. V, 04.1993, No. 23, pág. 4.

El Heraldo Luterano: (08.1993) *San Jorge. Una obra en crecimiento.* San Salvador, Año V, 08.1993, No. 25, págs. 6-7.

El Heraldo Luterano: (12.1993) *Iglesia "Los Olivos" celebra octavo anniversario.* San Salvador, Año V, 12.1993, No. 27, pág. 5.

El Heraldo Luterano: (02.1994) *Significado e importancia de CILCA.* San Salvador, Año VI, 02.1994, No. 28, pág. 9.

Ellacuría, Ignacio: (1986) *Theologie der Befreiung und Marxismus. Grundlegende Reflexionen.* En: Rottländer, Peter (Hg.): *Theologie der Befreiung und Marxismus.* Münster: edición liberación, 1986, págs. 77-108.

Ellacuría, Ignacio: (1993) *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos.* 3 tomos. San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) Editores, 1993.

Esquina Lisco, Adrián: (1992) *La verdadera hostia es la tortilla.* En: Chinchilla, Miguel Angel / Juárez, Salvador (Hg.): *Medardo Obispo de la paz.* San Salvador: Consejo Nacional de Iglesias (CNI), 1992, pags. 77-83.

Erichsen, Jan: (29.04.1983) Telex al Presidente de El Salvador, Alvaro Magaña. Oslo, 29.04.1983. (Archivo de la FLM: GS X.4 El Salvador 1983-1990).

Estatutos del "Sínodo de las Iglesias de Confesión y Ritos Luteranos": (1970) San Salvador, 22.09.1970. (Archivo del SLS).

Evangelische Akademie Mühlheim, Ruhr / Ernst Lange-Institut für ökumenische Studien (Hg.): (1995) *Ökumenische Perspektiven und Entdeckungen für eine Theologie des Lebens.* Reader zur 3. Ökumenischen Sommeruniversität. Mühlheim an der Ruhr, 18.-27.07.1995.

Evangelische Kirche in Deutschland: (1988) *Ökumenische Mitverantwortung für Mittelamerika.* Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland, 15.12.1988.

Evangelische Kirche in Deutschland: (1990) *Rechenschaftsbericht 1987-1989.* Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland, 1990.

Evangelische Kirche in Deutschland: (1993) *Rechenschaftsbericht 1990-1992.* Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland, 1993.

Evangelisch-Lutherische Kirchengemeinde El Salvador: (1984) *Satzung der Evangelisch-Lutherischen Kirchengemeinde El Salvador.* San Salvador, 24.02.1984.

Fernández, Héctor / Stahlke, Leonard E.: (1966) *La Iglesia Luterana en El Salvador Oriental.* En: Noticiero de la Fe. Guatemala, Año XXXI, 06.1966, No. 9, págs. 16-17.

Fernández Espino, Héctor: (2001) *Diaconía y contexto.* São Leopoldo, Brasilien: Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação – IEPG, 2001. – Tesis de Magister.

Gaspar, Cirilo: (1942) *Historia Bautista en El Salvador.* San Salvador, 1942. (Archivo de la Iglesia Bautista Emmanuel).

Geißler geht mit evangelischen Organisationen ins Gericht. Generalsekretär beschuldigt Missionswerk und Diakonisches Werk sowie Weltkirchenrat der Hilfe für Guerilla in El Salvador: (24.03.1981). En: Frankfurter Rundschau (idea-Pressedienst). Frankfurt am Main, Año 37, 24.03.1981, No. 70, pág. 1.

Gussick, Robert F.: (08.03.1949) *What of Guatemala? Part 1.* En: The Lutheran Witness. Saint Louis, MO, Año LXVIII, 08.03.1949, No. 5, págs. 73-74.

Gussick, Robert F.: (22.03.1949) *What of Guatemala? Part 2.* En: The Lutheran Witness. Saint Louis, MO, Año LXVIII, 22.03.1949, No. 6, págs. 86-87.

Gussick, Robert F.: (19.04.1949) *What of Guatemala? Part 3.* En: The Lutheran Witness. Saint Louis, MO, Año LXVIII, 19.04.1949, No. 8, págs. 124-125.

Gussick, Robert F.: (07.08.1951) *Step by Step into Guatemala.* En: The Lutheran Witness. Saint Louis, MO, Año LXX, 07.08.1951, No. 16, págs. 256-257.

Gussick, Robert F.: (1953a) *Field Work and Vicarages and the Use and Training of Layworkers.* Sin lugar, 1953. (Copia; Archivo privado de Kenneth Mahler).

Gussick, Robert F.: (1953b) Carta a Stewart Herman, Secretario para América Latina de la FLM. Guatemala, 20.10.1953. (Archivo de la FLM: LA / IV.2 Guatemala 1951-1964).

Gussick, Robert F.: (1954a) *Guatemala Correspondence.* En: American Lutheran. Delhi, NY, Año XXXVII, 02.1954, No. 2, págs. 13, 25.

Gussick, Robert F.: (1954b) *Report on Recent Developments of Lutheran Activity in Guatemala and El Salvador. Exhibit "X".* Sin lugar, 02.1954. (Copia; Archivo privado de Kenneth Mahler).

Gussick, Robert F.: (1954c) Carta a Stewart Herman, Secretario para América Latina de la FLM, Guatemala, 25.03.1954. (Archivo de la FLM: LA / IV.2 Guatemala 1951-1964).

Gussick, Robert F.: (1955) *An Exploratory Study on Proposed Policy in Latin America.* Indianapolis, IN, 1955. (Archivo de la FLM: LA / IV.2 Guatemala 1951-1964).

Gussick, Robert F.: (1962) *Communication Conference in Latin America.* Guatemala, 1962. (Archivo de la FLM: South America General-File).

Gussick, Robert F.: (06.09.1962) *Memorandum to: Redeemer Lutheran Church, Balboa, Panama Canal Zone; Albrook Protestant Chapel, Albrook Air Force Base, P.C.Z.; Evangelical Lutheran Church, San José, Costa Rica. Assigning of the Rev. Kenneth Mahler, as a Missionary in Panama and Costa Rica.* Guatemala, 06.09.1962. (Archivo de la FLM: LA / IV.2 Guatemala 1951-1964).

Gussick, Robert F.: (1964) *Lo que tanto esperábamos. Publicado el nuevo Himnario Luterano en Español.* En: Noticiero de la Fe. Guatemala, Año XXIX, 09.1964, No. 12, pág. 11.

Gussick, Robert F.: (1967) *Lutheran Hour Challenge in Latin America.* Ponencia ante la Lutheran Laymen's League Convention. Milwaukee, WI, 27.06.1967. (Archivo de la FLM: South America General-File).

Gussick, Robert F.: (1968) *Fortschritte in der Zusammenarbeit des lateinamerikanischen Luthertums seit dem Zweiten Weltkrieg.* En: Lutherische Rundschau. Zeitschrift des Lutherischen Weltbundes. Stuttgart/Berlin, Año 18, 10.1968, págs. 376-389.

Gussick, Robert F.: (07.02.1968) *German Pastor Installed in Guatemala City Parish. News Release.* Guatemala, 07.02.1968. (Archivo de la FLM: LA / IV.2 Guatemala 1966-1968).

Gussick, Robert F.: (12.02.1968) *The Relationship between the Congregation of the Caribbean Mission District (Missouri Synod), San Pablo, and the German-Speaking Congregation in San José. Report of the Meeting which was held in San José, Costa Rica, on 19 December 1967.* (Commission on Latin America. Lutheran World Federation: Caracas, 09.-11.05.1968, Exhibit D). Guatemala, 12.02.1968. (Archivo de la FLM: LA / IV.2 Costa Rica 1964-1969).

Gussick, Robert F.: (03.10.1970) Brief an Reinhart Müller, Evangelische Kirche in Deutschland. Guatemala, 03.10.1970. (EZA: 6.1927, Año 12.1969-06.1972).

Gussick, Robert F.: (1988) *Soñando sobre la acción hispana.* Ponencia ante la International Lutheran Conference sobre el "Ministerio Hispánico". Evento del Lutheran Bible Institute en California. Gardena, CA, 29.-31.05.1988. (Archivo del SLS).

Gussick, Robert F.: (1993) *Principio de la Iglesia Luterana en El Salvador. Palabras del Rev. Doctor Roberto Gussick referente a los principios del trabajo luterano en El Salvador.* Ponencia. San Salvador, 08.08.1993. (Archivo del SLS).

Gussick, Robert F.: (2003) Sin título. Recopilación de ensayos. Peoria, AZ: 2003. (Archivo privado de Robert Gussick).

Gutiérrez, Dagoberto: (1993) *La persona, la fe y la revolución.* San Salvador: Ediciones Ven y Sígueme / Asociación Cristiana de Jóvenes (ACJ) y Comunidad de Jóvenes y Estudiantes Cristianos (CJE), 1993.

Gutiérrez, Gustavo: (1989) *El Dios de la vida.* Lima, Peru: Instituto Bartolomé de las Casas-Rimac, 1989. Versión revisada y fuertemente ampliada de: *El Dios de la vida.* Lima, Peru: Centro de Estudios y Publicaciones, 1982.

Gutiérrez, Gustavo: (1992) *Theologie der Befreiung. Mit der neuen Einleitung des Autors und einem neuen Vorwort von Johann Baptist Metz.* Mainz: Matthias-Gründewald, 1992[10] (1. Auflage 1973). = Edición original: Teología de la liberación. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1972.

Held, Heinz Joachim: (07.1987a) *Stationen einer Mittelamerikareise. 8. bis 16. Februar 1987.* Hannover, 07.1987. (Archivo de la EKD).

Held, Heinz Joachim: (07.1987b) Brief an die Evangelischen Gemeinden deutscher Sprache in Costa Rica und El Salvador. Hannover, 07.1987. (Archivo de la EKD).

Held, Robert: (27.08.1982) *Hilfe mit Vorurteilen.* En: Frankfurter Allgemeine Zeitung. Frankfurt am Main, 34. Woche, 27.08.1982, No. 197, pág. 10.

Herman, Stewart W.: (26.06.1954) *Visit to El Salvador.* Informe de una visita a El Salvador del 23.-26.06.1954. New York, NY, 26.06.1954. (Archivo de la FLM: LA / IV.2 El Salvador: Reports / Clippings / Correspondence, 1954-1963).

Herman, Stewart W.: (1955) *Committee on Latin America of the Lutheran World Federation. Annual Report for 1955.* New York, NY, 11.1955. (Archivo de la FLM: LA / II.1 Commission on Latin America).

Herman, Stewart W.: (o. J.) Brief an Dr. Krüger-Witmark, Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Sin lugar ni año. (EZA: 6/2502).

Hohmann, Christian: (1996) *"Leben, als ob es gelingen könnte…" – Überlegungen zu einer "Theologie des Lebens".* En: Evangelische Akademie Mühlheim, Ruhr / Plädoyer für eine ökumenische Zukunft / Ernst Lange-Institut für ökumenische Studien (Hg.): (1996) *Ökumenische Entdeckungen und Perspektiven für eine Theologie des Lebens.* Dokumentation der 3. Ökumenischen Sommeruniversität. Rothenburg: Ernst Lange-Institut für ökumenische Studien e.V., 1996, págs. 68-83. = Fuera de serie. Tomo 5.

Höferkamp, Robert: (1959) *The State of the Church in Central America.* Sin lugar, 1959. (Archivo de la FLM: LA / IV.2 Guatemala 1951-1964).

Höferkamp, Robert: (1965) *The Problems of a „Confessional Mission".* En: Concordia Theological Monthly. Saint Louis, MO, Año XXXVI, 1965, No. 4, págs. 272-274.

Hübner, Robert: (o. J.) *Augsburg Lutheran Seminary.* Colección comentada de distintas actas de sesiones y minutas relacionadas con el Seminario Luterano de Augsburgo en México D.F. Sin fecha ni lugar. (Copia; Archivo privado de Kenneth Mahler).

Iglesia Anglicana Episcopal de El Salvador (Hg.): (1999) *Nuestra herencia. Historia y tradición de la Iglesia Anglicana.* San Salvador, 1999. (Archivo de la Iglesia Anglicana Episcopal de El Salvador).

Iglesia Cristo Nuestro Salvador: (1964) *La ordenación al santo ministerio en la Iglesia Luterana del istmo centroamericano de Raúl Alemán M., Napoleón Artiga O., Héctor A. Fernández, Tapani Ojasti.* Liturgia de culto. San Salvador, 26.11.1964. (Archivo del SLS).

Iglesia Episcopal de Guatemala. Seminario Santo Tomás Apóstol (Hg.): (1985) *El Anglicanismo en América Latina (IX Provincia).* Guatemala: Seminario Santo Tomás Apóstol, 1985.

Iglesia Luterana Costarricense: (2003) *Presentación de la Iglesia Luterana Costarricense.* Hoja de información. San José, Costa Rica: Iglesia Luterana Costarricense, 2003.

Iglesia Luterana "La Resurrección": (1990) *Estadísticas. Iglesia Luterana Salvadoreña – Zona Central. Año 1990.* San Salvador, 1990. (Archivo del SLS).

Iglesia Reformada Calvinista de El Salvador: (o. J.) *Historia de la Iglesia Reformada de El Salvador.* San Salvador, sin año. (Archivo de la Iglesia Reformada de El Salvador).

Inician evangelización en San Salvador la Iglesia Luterana: (13.10.1972). En: El Mundo. San Salvador, Año VI, 13.10.1972, No. 1804, pág. 2.

Injerencia del FDR-FMLN en los organismos humanitarios de El Salvador: (1986) Documento. San Salvador, 08.1986. (Archivo del SLS).

Jiménez, Melvin: (1998) *Intuyendo a Dios en el compromiso con los pobres: La Iglesia Luterana Costarricense de 1962 a 1996.* San José, Costa Rica, estado: 1998. (publicación en preparación).

Junge, Martin: (2000) *Annual Report 2000. Area Desk for Latin America and the Caribbean.* Ginebra: Lutheran World Federation, 2000.

Kastlund, Åke: (14.04.1954) Carta a Marie Elisabeth Klee, San Salvador. Bogotá, Colombia, 14.04.1954. (Archivo de la FLM: LA / IV.2 El Salvador. Reports / Clippings / Correspondence 1954-1963).

Kastlund, Åke: (1995) *Världen mitt arbetsfält.* Stockholm: Verbum, 1995.

Kässmann, Margot: (1997) *Glimpses of the New Ecumenical Movement.* En: World Council of Churches (Ed.): *Working on Theology of Life. A Dossier.* Ginebra: 1997, págs. 114-117.

Kempff, Gerhard F.: (1961) *Bendiciones para El Salvador.* En: Noticiero de la Fe. Guatemala, Año XXVI, 07.1961, No. 10, págs. 8-9.

Kempff, Gerhard F.: (1962) *Report on Mission Work of the Lutheran Church in El Salvador.* Sin lugar, 01.1962. (Copia; Archivo privado de Kenneth Mahler)

Kempff, Gerhard F.: (1965) *Honduras. Nuevo Campo Misional.* En: Noticiero de la Fe. Guatemala, Año XXX, 06.1965, No. 9, pág. 6-7.

Kempff, Gerhard F.: (1995) Carta a Robert G. Hübner. Greenacres, WA, 17.11.1995. (Copia; Archivo privado de Kenneth Mahler).

Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland: (12.11.1964) Apunte. Hannover, 12.11.1964. (EZA: 6.2503).

Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland: (14.12.1964) Apunte. Hannover, 14.12.1964. (EZA: 6.2503).

Knötzsch, Erich: (03.08.1965) Carta a Adolf Wischmann, Presidente del Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Guatemala, 03.08.1965. (EZA: 6.2503).

Knötzsch, Erich: (1966) *Clínica Médica en La Florida (Guatemala).* En: Noticiero de la Fe. Guatemala, Año XXXI, 05.1966, No. 8, pág. 16.

Knötzsch, Erich: (01.10.1966) Carta al Dr. Reinhart Müller, Oberkirchenrat im Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Guatemala, 01.10.1966. (EZA: 6.2503).

Kobelius, Joachim: (27.12.1967) Carta a Adolf Wischmann, Presidente del Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. San José, Costa Rica, 27.12.1967. (EZA: 6185.1378).

La solidaridad no tiene fronteras. Declaración de una delegación internacional ecuménica: (01.07.1986). En: El Mundo. San Salvador, Año XX, 01.07.1986, No. 6148, pág. 9.

Latin American Lutheran: (1/1952) *Letter of the Committee on Latin America*. New York, NY: The Lutheran World Federation, 11.1952, No. 1.

Latin American Lutheran: (52/1960-1961) *Letter of the Committee on Latin America*. New York, NY: The Lutheran World Federation, 12.1960-01.1961, No. 52.

Latin American Lutheran: (56/1961) *Letter of the Committee on Latin America*. New York, NY: The Lutheran World Federation, 06.-08.1961, No. 56.

Latin American Lutheran: (57/1961) *Letter of the Committee on Latin America*. New York, NY: The Lutheran World Federation, 09.-10.1961, No. 57.

Latin American Lutheran: (61/1962) *Letter of the Committee on Latin America*. New York, NY: The Lutheran World Federation, 05.-06.1962, No. 61.

Lema, Anza A.: (25.07.1986) Carta a Medardo Gómez. Ginebra, 25.07.1986. (Archivo de la FLM: Lutheran Salvadoran Synod admitted, August 1985).

Lenski, Richard Charles Henry: (1962-1970) *Un comentario al Nuevo Testamento*. Bde. I-XII. Director y Editor de la Edición Española: William Ernest Nehrenz. México D.F.: Publicaciones El Escudo, 1962-1970.

Edición original: Lenski, Richard Charles Henry: *Commentary on the New Testament*. Bde. I-XII. Columbus, OH: Wartburg Press & Lutheran Book Concern / Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1932ff.

Liturgia de consagración del Reverendo Doctor Medardo Ernesto Gómez Soto, como obispo de la Iglesia Luterana Salvadoreña: (06.08.1986). Comunidad Fe y Esperanza, Nejapa, El Salvador, 06.08.1986. (Archivo del SLS).

Luther, Martin: (1523) *De instituendis ministris Ecclesiae*. 1523. WA 12, 160-196.

Lutheran World Federation: (1997) *In Christ – Called to Witness. Official Report of the Ninth Assembly of the Lutheran World Federation*. Ginebra: Lutheran World Federation, 1997.

Lutheran World Federation. Committee on Latin America: (1963) *Report 1957-1963. Document No. 15. Fourth Assembly of the Lutheran World Federation. 30.07.-11.08.1963, in Helsinki, Finnland*. Ginebra: Lutheran World Federation, 1963.

Lutheran World Federation. Community Development Services: (1990) *Countrylist and Rural Development Fund. Summary of all CDS projects according to countries*. Ginebra: Lutheran World Federation, 11.1990.

Lutheran World Federation Evaluation Team. Department for Mission and Development: (1999) *Evaluation Report of the Salvadoran Lutheran Synod's Programmes/Projects.* El Salvador / Ginebra: Lutheran World Federation, 26.02.-15.03.1999.

Lutherischer Weltbund: (1965) *Offizieller Bericht der Vierten Vollversammlung des LWB (Helsinki, 30. Juli bis 3. August 1963).* Berlin / Hamburg: Lutherischer Weltbund, 1965.

Lutherischer Weltbund: (1993) *Das Amt. Frauen. Bischöfe. Bericht über eine internationale Konsultation über das ordinierte Amt von Frauen und das Bischofsamt. In Cartigny, Schweiz, 1992.* Ginebra: Lutherischer Weltbund, 1993.

Lutherischer Weltbund. Kommission für Lateinamerika: (1970) *Berichte 1963-1969.* En: Lutherischer Weltbund: *Bericht über die Arbeit seiner Abteilungen und angeschlossenen Institutionen 1963-1969. Zusammengestellt für die 5. Vollversammlung in Porto Alegre, Brasilien 14.-24. Juli 1970.* Ginebra: Lutherischer Weltbund, 1970, págs. 130-142.

Lutherischer Weltbund. Lateinamerikakomitee: (1957) *Bericht 1952-1957. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. 15.-25. August 1957, in Minneapolis, MN.* Ginebra: Lutherischer Weltbund, 1957.

Lutherischer Weltbund. Studienabteilung: (1983) *Lutherisches Verständnis des Bischofsamtes. Erklärung der Konsultation über Episkopé.* Ginebra: Lutherischer Weltbund, 29.11.-02.12.1982.

Mahler, Kenneth: (1964) *El Espíritu Santo y la obra en Panamá y Costa Rica.* En: Noticiero de la Fe. Guatemala, Año XXIX, 03.1964, No. 6, págs. 17, 20.

Mahler, Kenneth: (11.11.1966) Carta a Guido Tornquist, Lutherischer Weltbund. Panamá, 11.11.1966. (Archivo de la FLM: LA / IV.2 Guatemala 1966-1968).

Mahler, Kenneth: (1974) *A Brief Historical Analysis of the Concept of the Public Ministry within CONCAP and its Antecedents (together with a kind of Diagnosis). Traducción del castellano al ingles por* John G. Durkovic. Antigua, Guatemala, 1974. (Copia; Archivo privado de Kenneth Mahler).

Mahler, Kenneth: (2002) *Apuntes sobre la Iglesia Luterana en Centroamérica (1947-1997).* Lakeland, FL: 2002. (Archivo privado de Kenneth Mahler).

Manifestación de solidaridad de miembros de la Iglesia Unida del Pueblo Alemán para el obispo Medardo Gómez, nuestro hermano luterano salvadoreño y nuestras hermanas y hermanos en El Salvador: (28.01.1989). En: El Mundo. San Salvador, Año XXIII, 28.01.1989, No. 6938, pág. 27.

Mau, Carl H.: (29.04.1983) Telex al Presidente de El Salvador, Alvaro Magaña. Ginebra, 29.04.1983. (Archivo de la FLM: GS X.4 El Salvador 1983-1990).

Mayer, Herman A.: (1946a) *A Threefold Call to Guatemala I.* En: The Lutheran Witness. Saint Louis, MO, Año LXV, 19.11.1946, No. 24, págs. 390-391.

Mayer, Herman A.: (1946b) *Ein dreifacher Ruf nach Guatemala.* En: Der Lutheraner. Saint Louis, MO, Año LXV, 10.12.1946, No. 25, págs. 394-395.

Mayer, Herman A.: (1947) *Ein Besuch in Guatemala.* En: Der Lutheraner. Saint Louis, MO, Año LXVI, 07.01.1947, No. 1, págs. 7-8.

Mayer, Herman A.: (24.01.1947) Carta a Robert Gussick. Saint Louis, MO, 24.01.1947. (Archivo privado de Robert Gussick).

Mejía Andrade, Ciro: (1966) *La obra luterana en el oriente de Guatemala. Zacapa y Puerto BarrioPág.* En: Noticiero de la Fe. Guatemala, Año XXXI, 09.1966, No. 12, págs. 14-15.

Mejía Andrade, Ciro: (08.06.1971) Carta al pastor Herbert Swanson. Zacapa, Guatemala, 08.06.1971. (Archivo privado de Ciro Mejía Andrade).

Mejía Andrade, Ciro: (1992) *Dios estuvo allí.* San Salvador, 1992. (Archivo privado de Ciro Mejía Andrade).

Mejía Andrade, Ciro: (1996) *Los derechos de la mujer, partiendo de la cultura hebrea.* Santa Ana, El Salvador, 01.1996. (Archivo privado de Ciro Mejía Andrade).

Mejía Andrade, Ciro: (2000) *Autobiografía. Dios estuvo allí siempre.* San Salvador, 02.2000. = Versión revisada por Mejía: 1992. (Archivo privado de Ciro Mejía Andrade).

Mejía Andrade, Ciro: (22.09.2002) Sermón con motivo de los treinta años de la congregación luterana „La Resurrección" en San Salvador. San Salvador, 22.09.2002. (Archivo privado de Ciro Mejía Andrade).

Mejía Andrade, Ciro: (o. J.) *Apuntes sobre la historia de la Iglesia Luterana en Centro América.* San Salvador, sin año. (Archivo privado de Ciro Mejía Andrade).

Meléndez, Rafael Alfonso: (1994) *Informe pastoral de las comunidades de Chalatenango.* San Salvador, 01.1994. (Archivo del SLS).

Meléndez, Rafael Alfonso / Rodríguez de Herrera, Blanca Irma: (1996) *La simbología en la Liturgia Popular del Oficio Mayor en el Manual de Ritos de Oficio Luterano en El Salvador ha de ser eje integrador de la comunión y comunicación en la iglesia.* San Salvador: Universidad Luterana Salvadoreña, 1996. – Trabajo de licenciatura.

Mensaje a las Iglesias Evangélicas Luteranas en Latinoamérica de los luteranos asistentes al Primer Congreso Latinoamericano de Evangelización. Bogotá, Colombia, 21.-29.11.1969: (28.11.1969). Bogotá, Colombia, 28.11.1969.

Mensaje de las Iglesias Luteranas en la región latinoamericana y el Caribe – Federación Luterana Mundial. Pre-asamblea Latino América y el Caribe: (2003). San Salvador, 06.-09.04.2003.

Missionary Education Movement (Hg.): (1917) *Christian Work in Latin America. Being the Report of Commission VIII Presented to the Congress on Christian Work in Latin America, Panama, February, 1916, with Full Records of the Presentation and Discussion of Each Report and with Important Statistical Appendices. Published for the Committee on Cooperation in Latin America.* New York, NY: Missionary Education Movement of the United States and Canada, 1917.

Moll, O.H.: (1962) *La obra de Dios en la caridad cristiana.* En: Noticiero de la Fe. Guatemala: Año XXVII, 02.1962, No. 5, pág. 12.

Muller, Juan Teodoro: (1948) *Doctrina Cristiana.* 2 tomos. Saint Louis, MO: Casa de Publicaciones Concordia, 1948.

Müller, Reinhart : (08.11.1966) *Vermerk No. 5, Betr.: Neuerrichtung der Pfarrstelle in Guatemala-Stadt, Bezug: Mündliche Unterredung mit dem dortigen KV etc. am 7. und 8.11.1966.* Guatemala / Hannover, 08.11.1966. (EZA: 6.2503).

Müller, Reinhart: (20.01.1975) *Reisebericht über die Reise von Oberkirchenrat Dr. Müller vom 29.10.-02.12.1974. Teil II: Einzelgemeinden im nördlichen Lateinamerika: Lima, Caracas, Maracaibo, San José, Guatemala, México. 12.-27.11.1974.* Hannover, 20.01.1975. (Archivo de la EKD).

Naciones Unidas: (1992) *AcueReverendos de El Salvador. En el camino de la paz. Los acueReverendos entre el Gobierno de la República de El Salvador y el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN).* San Salvador: Editorial Arcoiris, 1992.

Naciones Unidas: (1993) *De la locura a la esperanza. La guerra de 12 años en El Salvador. Informe de la Comisión de la Verdad para El Salvador 1992-1993.* Publicado en: Diario Latino, San Salvador, 02.04.1993.

Nájera, Carlos Alberto: (1999) *Datos históricos de Santa Ana. Reseña historica de las comunidades que forman parte del trabajo que realiza el pastor Carlos Nájera y su equipo desde 1985-1999.* Santa Ana, El Salvador, 10.04.1999. (Archivo del SLS).

Nevius, John L.: (1899) *The Planting and Development of Missionary Churches.* Nutley, NY: Presbyterian & Reformed Publishing Company, 1899.

Noodt, Julia: (04.08.1955) Brief an eine nicht genannte Person in Deutschland. San Salvador, 04.08.1955. (Archivo de la FLM: LA / IV.2 El Salvador: Reports / Clippings / Correspondence, 1954-1963).

Noticiero de la Fe: (1962a) *Ordenación en Centroamérica.* Noticiero de la Fe. Guatemala, Año XXVII, 02.1962, No. 5, pág. 1.

Noticiero de la Fe: (1962b) *Conferencia de comunicaciones.* Noticiero de la Fe. Guatemala, Año XXVII, 07.1962, No. 9, págs. 12-13.

Noticiero de la Fe: (1964a) *El Concilio Vaticano II examina el esquema sobre el ecumenismo.* Noticiero de la Fe. Guatemala, Año XXIX, 02.1964, No. 5, pág. 20.

Noticiero de la Fe: (1964b) *Noticiero de la Fe y el Segundo Concilio Vaticano.* Noticiero de la Fe. Guatemala, Año XXIX, 08.1964, No. 11, pág. 3.

Noticiero de la Fe: (1965a) *Acto de ordenación en El Salvador.* Noticiero de la Fe. Guatemala, Año XXX, 03.1965, No. 6, págs. 1, 11.

Noticiero de la Fe: (1965b) *Cuarto Congreso Luterano Latinoamericano. Celebrado en Lima, Perú, 11-15 de Julio de 1965.* Noticiero de la Fe. Guatemala, Año XXX, 09.1965, No. 12, pág. 3.

Noticiero de la Fe: (1965c) *Treinta años de bendición.* Noticiero de la Fe. Guatemala, Año XXXI, 10.1965, No. 1, págs. 10-11.

Noticiero de la Fe: (1966) *Dedicación de nuevo templo en Guatemala. Día de gozo para la Congregación de Cristo Rey.* Noticiero de la Fe. Guatemala, Año XXXI, 07.1966, No. 10, págs. 16-17.

Noticiero Luterano: (1935) *Presentando nuestra revista.* Noticiero Luterano. San Antonio, TX, Año 1, 10.1935, No. 1, pág. 1.

Ojasti, Tapani: (1965) *La obra en Costa Rica.* En: Noticiero de la Fe. Guatemala, Año XXX, 04.1965, No. 7, págs. 16, 18.

Orientación. Palabra y vida de la Iglesia: (17.08.1986) *Nuevo obispo católico y un obispo luterano.* San Salvador: Seminario Católico de Orientación Pastoral. San Salvador, Año XXV, 17.08.1986, No. 4453, págs. 1, 11.

Ott, H.A.: (29.08.1955) Carta a Stewart Herman, Secretario para América Latina de la FLM. Saint Louis, MO, 29.08.1955. (Archivo de la FLM: LA / IV.2 Guatemala 1951-1964).

Ökumenischer Rat der Kirchen. Programmeinheit III – Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung: (1995) *Für das Leben eintreten. Theologie des Lebens. Eine Einladung zur Mitarbeit.* Ginebra: Ökumenischer Rat der Kirchen, 1995.

Ökumenisches Büro für Frieden und Gerechtigkeit: (11.1988) *Der Bischof der Armen kommt!* En: Rundbrief des Ökumenischen Büros für Frieden und Gerechtigkeit. Sondernummer 11.1988. München: Ökumenisches Büro für Frieden und Gerechtigkeit, 11.1988, pág. 1.

Palacios Bermúdez, Edgar Ferman: (1989) Entrevista con Edgar Palacios hecha por Susanne Greiling, Ökumenisches Büro für Frieden und Gerechtigkeit, y el Centro de Comunicaciones del Sínodo Luterano Salvadoreño. San Salvador, 18.10.1989. (Actas del Ökumenisches Büro für Frieden und Gerechtigkeit e.V.).

Palacios Bermúdez, Edgar Ferman: (1992) *Obispo Gómez. La figura religiosa más importante en este país.* En: Chinchilla, Miguel Angel / Juárez, Salvador (Hg.): *Medardo, Obispo de la paz.* San Salvador: Consejo Nacional de Iglesias (CNI), 1992, págs. 153-171.

Palacios Bermúdez, Edgar Ferman / Díaz Bach, Ramón: (1989) *Comité Permanente del Debate Nacional por la Paz*. San Salvador, 07.1989. (Copia; Actas del Ökumenisches Büro für Frieden und Gerechtigkeit e.V.).

Pankow, Bernhard J.: (1946) *Dios nos llama a Centro América.* En: Noticiero de la Fe. San Antonio, TX, Año XII, 11.1946, No. 2, págs. 1-2.

Pankow, Bernhard J.: (1995) *„Aurora" or Dawn over Guatemala. A Day by Day Account of the Lutheran Church-Missouri Synod's First Mission Outreach in Guatemala Including Details of an Exploratory Trip to El Salvador and Honduras.* San José, CA: 1995[2] (1. edición 1988).

Pankow, Fred: (1962) *El comunismo.* En: Noticiero de la Fe. Guatemala. Año XXVII, 02.1962, No. 5, pág. 11.

Pequeña Biografía de el Reverendo. Davíd Ernesto Fernández Espino. (o. J.) Breve biografía del pastor Davíd Ernesto Fernández Espino aus San Miguel. Sin lugar ni año. (Archivo del SLS).

Pereyra, Luis Alberto: (1968) *En retrospección.* En: Federación Luterana Mundial: *Responsibilidad social cristiana. Conferencia luterana sobre responsibilidad social cristiana en América Latina. Caracas, Venezuela, 11.-17.5.1968.* Buenos Aires: Federación Luterana Mundial, 1969, págs. 143-155.

Petersen, Douglas: (1996) *Not by Might nor by Power. A Pentecostal Theology of Social Concern in Latin America.* Oxford: Regnum Books International, 1996.

Petersen, Douglas: (2000) *Das Reich Gottes und der hermeneutische Zirkel: Pfingstliche Praxis in der Dritten Welt.* En: Bergunder, Michael (Hg.): *Pfingstbewegungen und Basisgemeinden in Lateinamerika. Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie.* Editado por Michael Bergunder por encargo del Evangelisches Missionswerk in Deutschland. Hamburg: Breklumer, 2000, págs. 95-110.

Pfarrkonferenz der von der EKD entsandten Pfarrer im westlichen und nördlichen Lateinamerika und Kirchenamt der EKD, Hauptabteilung III: Ökumene und Auslandsarbeit (Kirchliches Außenamt) (Ed.): (1985) *Deutschsprachige evangelische Gemeinden in Lateinamerika.* Reedición del cuaderno publicado en 1973 bajo el título „Verantwortliche Präsenz". Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland, 1985.

Pineda, Roberto / Dubon, Jaime Antonio: (1997) *El papel del ministerio ordenado de la Iglesia Luterana Salvadoreña.* San Salvador: Universidad Luterana Salvadoreña, 1997. – Trabajo de licenciatura.

Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché: (2000). San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) Editores, 2000[16] (1. edición 1980).

Primer Encuentro Nacional de Jóvenes Luteranos Salvadoreños: (07.1985) Primer encuentro nacional de jóvenes luteranos salvadoreños bajo el lema: „Nueva Tierra y Nuevo Cielo". San Salvador, 07.1985. (Archivo del SLS).

PROCADES: (1982) *Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante. El Salvador.* San José, Costa Rica: Instituto Internacional de Evangelización a Fondo (INDEF), 1982.

Pronunciamiento de la conferencia de obispos, pastores y pastoras presidentes de las Iglesias Luteranas de América Latina: (2002). Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, 04.2002.

Publicaciones El Escudo (Hg.): (1964a) *Culto Cristiano.* New York, NY: Publicaciones El Escudo, 1964.

Publicaciones El Escudo (Hg.): (1964b) *Ritual Cristiano.* New York, NY: Publicaciones El Escudo, 1964.

Publicaciones El Escudo (Hg.): (1967-1985) *Obras de Martín Lutero.* Tomos I-VII: New York, NY: Publicaciones El Escudo / Buenos Aires: Editorial Paidós, 1967-1977. Tomos VIII-X: New York, NY: Publicaciones El Escudo / Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1982-1985.

Publicaciones El Escudo (Hg.): (1972) *El Catecismo Mayor. Martín Lutero.* New York, NY / Buenos Aires: Publicaciones El Escudo, 1972.

Publicaciones El Escudo (Hg.): (1973) *La Confesión de Augsburgo. Traducción del original alemán por Roberto Hoeferkamp.* Buenos Aires: Publicaciones El Escudo, 1973.

Reuniones del Consejo Administrativo del DIMICAR (Distrito Misional de Caribe): (02.-07.05.1966) Acta de sesión del consejo administrativo de la LC-MS para el distrito de misión Caribe. Caracas, Venezuela, 02.-07.05.1966. (Copia; Archivo privado de Kenneth Mahler).

Reuniones del Consejo Administrativo del DIMICAR (Distrito Misional de Caribe): (16.-17.02.1967) Acta de sesión del consejo administrativo de la LC-MS para el distrito de misión Caribe. Guatemala, 16.-17.02.1967. (Copia; Archivo privado de Kenneth Mahler).

Richard, Pablo: (1992) *Eine Theologie des Lebens. Zur derzeitigen Lage der Theologie der Befreiung und zu ihren Zukunftsperspektiven.* En: Verband evangelischer Missionskonferenzen: *Jahrbuch Mission 1992.* Hamburg: Missionshilfe Verlag, 1992, págs. 32-53.

Ritchie, John: (1946) *Indigenous Church Principles in Theory and Practice.* New York: Fleming H. Revell Company, 1946.

Robra, Martin: (1995) *Theologie des Lebens.* En: Evangelische Akademie Mühlheim, Ruhr / Ernst Lange-Institut für ökumenische Studien (Hg.): (1995) *Ökumenische Perspektiven und Entdeckungen für eine Theologie des Lebens.* Reader zur 3. Ökumenischen Sommeruniversität 18.-27.07.1995, págs. 11-14.

Rodríguez, Gustavo: (07.11.1983) Inter-Office Memorandum a Carl Mau, Secretario General de la FLM. Ginebra, 07.11.1983. (Archivo de la FLM: Lutheran Salvadorian Synod admitted Aug. 1985).

Rodríguez, Santiago: (05.12.1994) *Memoria del trabajo*. San Salvador, 05.12.1994. (Archivo del SLS).

Rodríguez Aguilar, Eliseo: (22.07.1994) *La naturaleza de la Iglesia Luterana en El Salvador. Tesis presentada a las autoridades de el Sínodo Luterano Salvadoreño*. San Salvador, 22.07.1994. (Archivo del SLS).

Rodríguez de Herrera, Blanca Irma: (1999) *Teología de la vida: Una experiencia de fe desde la perspectiva evangélica luterana salvadoreña.* São Leopoldo, Brasilien: Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação – IEPG, 1999. – Tesis de Magister.

Rodríguez de Herrera, Blanca Irma: (2001) *Seeking a Lutheran Identity*. En: Lutheran World Federation. Department for Theology and Studies (Hg.): *Between Vision and Reality: Lutheran Churches in Transition.* Ginebra: Lutheran World Federation, 2001, págs. 183-188. = Lutheran World Federation Documentation. No. 47.

Romero, Oscar Arnulfo: (1992) *Die notwendige Revolution. Mit einem Portrait Erzbischof Romeros von Jon Sobrino.* Mainz: Matthias Grünewald, 1992² (1. edición 1982). = Topos Taschenbücher. tomo 226.

Romero, Oscar Arnulfo / Rivera Damas, Arturo: (1978) *Iglesia y organizaciones politicas populares. Tercera Carta Pastoral de Monseñor Oscar A. Romero, arzobispo de San Salvador y primera de Monseñor Arturo Rivera Damas, obispo de Santiago de María.* Carta pastoral. San Salvador, 06.08.1978.

Rosa Chávez, Gregorio: (1996) *Erfahrungen von Dialogpartnern. Bereich: Zentralamerika.* En: Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung (GKKE) (Hg.): *Nord-Süd-Politik zwischen Eigeninteresse und internationaler Solidarität. Auswertung des Dialogprogramms der GKKE.* Bonn: GKKE, 1996, Cuaderno D 15, págs. 57-62.

Sandner, Fritz: (17.12.1941) Carta al obispo Theodor Heckel, Kirchliches Außenamt der Deutschen Evangelischen Kirche. Guatemala, 17.12.1941. (EZA: 5.2815).

Sandner, Fritz: (04.03.1942) Telegrama al obispo Theodor Heckel, Kirchliches Außenamt der Deutschen Evangelischen Kirche. Guatemala, 04.03.1942. (EZA: 5.2815).

Sandner, Fritz: (06.09.1948) Carta a Johannes Bartelt, Kirchliches Außenamt der EKD. Sin lugar, 06.09.1947. (EZA: 6/2502).

Sandoval Abrego, Juana Antonia: (1992a) *Memorias de una fundadora de la Iglesia Luterana "La Resurrección"*. En: El Heraldo Luterano. San Salvador, Año IV, 02.1992, No. 18, pág.8.

Sandoval Abrego, Juana Antonia: (1992b) *Entrega hasta lo que se va a comer.* En: Chinchilla, Miguel Angel / Juárez, Salvador (Hg.): *Medardo Obispo de la paz.* San Salvador: Consejo Nacional de Iglesias (CNI), 1992, pág. 89-93.

Schober, Theodor: (02.09.1982) *Helfen ohne Vorurteile.* Carta al director. En: Frankfurter Allgemeine Zeitung. Frankfurt am Main, 35. Woche, 02.09.1982, No. 202, pág. 9.

Secretaría de Comunicaciones del Sínodo Luterano Salvadoreño: (1994a) *Martín Lutero. Su teología.* San Salvador: Sínodo Luterano Salvadoreño, 1994.

Secretaría de Comunicaciones del Sínodo Luterano Salvadoreño: (1994b) *Catecismo Menor de Martín Lutero.* San Salvador: Sínodo Luterano Salvadoreño, 1994.

Sepúlveda, Juan: (2000) *Pfingstbewegung und Befreiungstheologie: Zwei Manifestationen des Wirkens des heiligen Geistes für die Erneuerung der Kirche.* En: Bergunder, Michael (Ed.): *Pfingstbewegungen und Basisgemeinden in Lateinamerika. Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie.* Editado por Michael Bergunder por encargo del Evangelisches Missionswerk in Deutschland. Hamburg: Breklumer, 2000, págs. 82-94.

Sínodo Luterano Salvadoreño: (1985) *Resúmen estadístico de las congregaciones que integran el Sínodo Luterano Salvadoreño, correspondiente al año 1985.* San Salvador, 1985. (Archivo del SLS).

Sínodo Luterano Salvadoreño: (15.03.1986) *Reglamento interno del „Sínodo Luterano Salvadoreño".* San Salvador, 15.03.1986. (Archivo del SLS).

Sínodo Luterano Salvadoreño: (1987) *Diagnóstico general de la Iglesia Luterana de El Salvador en sus ámbitos de acción.* San Salvador, 05.1987. (Archivo del SLS).

Sínodo Luterano Salvadoreño: (1988) *Propuesta de la Iglesia Luterana ante el Debate Nacional por la Paz en El Salvador.* San Salvador: Sínodo Luterano Salvadoreño, 08.1988.

Sínodo Luterano Salvadoreño: (1989) solicitud de fondos a la FLM. San Salvador, 1989. (Archivo de la FLM: General: México, Guatemala, Honduras, El Salvador).

Sínodo Luterano Salvadoreño: (1990) *Historic Outlines of the Salvadorian Lutheran Church. Information about the Salvadorian Lutheran Synod Membresy.* San Salvador, 31.12.1990. (Archivo del SLS).

Sínodo Luterano Salvadoreño: (1992) *Socorro Luterano Salvadoreño.* San Salvador: Sínodo Luterano Salvadoreño, 1992.

Sínodo Luterano Salvadoreño: (1993) *Liturgia Popular. Himnos y cantos.* San Salvador: Secretaria de Comunicaciones del Sínodo Luterano Salvadoreño, 1993.

Sínodo Luterano Salvadoreño: (29.07.1993) *Reglamento interno del "Sínodo Luterano Salvadoreño".* San Salvador, 29.07.1993. (Archivo del SLS).

Sínodo Luterano Salvadoreño: (1996) *Bosquejo histórico de la Iglesia Luterana Salvadoreña.* San Salvador, 1996. (Archivo del SLS).

Sínodo Luterano Salvadoreño: (2001) *Directorio de iglesias hermanas 2001.* San Salvador, 2001. (Archivo del SLS).

Skawen, Peter: (1992) *Obispo Gómez. Ejemplo e inspiración para las iglesias.* En: Chinchilla, Miguel Angel / Juárez, Salvador (Hg.): *Medardo Obispo de la paz.* San Salvador: Consejo Nacional de Iglesias (CNI), 1992, págs. 207-213.

Soto, Rosenda: (1992) *Mi hijo dedicado al santo ministerio.* En: Chinchilla, Miguel Angel / Juárez, Salvador (Hg.): *Medardo Obispo de la paz.* San Salvador: Consejo Nacional de Iglesias (CNI), 1992, págs. 19-23.

Staalsett, Gunnar: (23.07.1986) Carta a Medardo Gómez. Ginebra, 23.07.1986. En: *Álbum de recueReverendo de la consagración a Obispo del Reverendo Doctor Medardo Ernesto Gómez Soto como Primer Obispo de la Iglesia Luterana Salvadoreña.* San Salvador, 08.1986. (Archivo del SLS).

Staalsett, Gunnar: (01.12.1987) *The Peace Process in Central America and the Church's Ministry of Reconciliation.* Ginebra, 01.12.1987. (Archivo de la FLM: sin datos de registro).

Stahlke, Leonard: (1961) *Guatemala, Centroamérica.* En: Noticiero de la Fe. Guatemala, Año XXVII, 10.1961, No. 1, págs. 8-9.

Stahlke, Leonard: (1962) *Primer pastor centroamericano se ordena.* En: Noticiero de la Fe. Guatemala, Año XXVII, 02.1962, No. 5, págs. 3-4.

Stahlke, Leonard: (1966) *Clínica en Zacapa.* En: Noticiero de la Fe. Guatemala, Año XXXI, 03.1966, No. 6, pág. 15.

Subversiva revela la labor de Arzobispado: (31.05.1986). En: La Prensa Gráfica. San Salvador, Año LXXIV, 31.05.1986, No. 26594, pág. 4.

Swanson, Herbert C.: (30.05.1971) Carta a Ciro Mejía. Managua, Nicaragua, 30.05.1971. (Archivo privado de Ciro Mejía).

Taufe, Eucharistie und Amt: (1982) *Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Mit einem Vorwort von William H. Lazareth und Nikos NissiotiPág.* Frankfurt am Main: Lembeck / Paderborn: Bonifatius, 1982.

Taylor, J. Hudson: (1887) *China's Spiritual Need and Claims.* London: Margan & Scott, 1887.

The Lutheran Witness: (27.06.1950) *Gospel Penetrates Beyond Guatemala's Borders.* En: The Lutheran Witness. Saint Louis, MO, 27.06.1950, No. 13, pág. 204.

The Lutheran Witness: (24.04.1966) *First Lutheran School Opens in San Salvador.* En: The Lutheran Witness. Saint Louis, MO, 24.04.1966, pág. 5.

Unión de Comunidades Cristianas de El Salvador: (sin año) Volante. Sin lugar ni año. (Archivo del SLS).

United States Department of State: (23.02.1981) *Communist Interference in El Salvador. Documents Demonstrating Communist Support of the Salvadoran Insurgency.* Sin lugar, 23.02.1981.

United States Jesuit Provincals and President: (23.11.1989) *Statement to the Congress of the United States.* Sin lugar, 23.11.1989.

Universidad Luterana Salvadoreña: (1991) *El proyecto de la Universidad Luterana Salvadoreña: Un proyecto alternativo, cristiano y ecuménico.* En: Revista de la Universidad Luterana Salvadoreña. San Salvador, Año 1, 01.-03.1991, No. 1, págs. 3-7.

Vásquez, Napoleón: (1992) *Grande en el ministerio de la palabra.* En: Chinchilla, Miguel Angel / Juárez, Salvador (Ed.): *Medardo Obispo de la paz.* San Salvador: Consejo Nacional de Iglesias (CNI), 1992. págs. 181-188.

Vida Nueva: (1974) *Biografía de un gigante de la fe: Rev. Héctor A. Fernández Herrera.* En: Vida Nueva. San Miguel, El Salvador, Año 34, 20.12.1974, No. 6145, pág. 11.

Vides Casanova, Carlos Eugenio: (23.07.1986) Carta al Secretario General de la Federación Luterana Mundial, Gunnar Stalsett. San Salvador, 23.07.1986. (Archivo de la FLM: Central America).

Viene a consagración como obispo de pastor luterano: (02.08.1986). En: El Mundo. San Salvador, Año XX, 02.08.1986, No. 6176, pág. 3.

Wee, Paul: (10.-16.10.1991) *Report on a Visit to El Salvador, 10-16 October 1991 and Participation in the International Conference: The Role of the Church in the Construction of a Just Society. Vision from the Third World.* San Salvador / Ginebra, 10.-16.10.1991. (Archivo de la FLM: El Salvador, 1992).

Weigand, Peter: (1993) *Apunte sobre una conversación con el obispo auxiliar Rosa Chávez, El Salvador, en la conferencia "Experiencias Eclesiales de Procesos de Paz en Mozambique y El Salvador" en el seminario católico Berg Moriah en Simmern (cerca de Koblenz/Alemania) del 13 al 16 de octubre de 1993. Organizador: Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung.* Hannover, 28.10.1993. (Archivo de la EKD).

Wischmann, Adolf: (17.01.1962) Carta al Pastor Harry Aßmann. Frankfurt am Main, 17.01.1962. (EZA: 6/2502).

Wischmann, Adolf: (29.11.1965) Carta a Martin Knötzsch, Guatemala. Frankfurt am Main, 29.11.1965. (EZA: 6/2503).

Wischmann, Adolf: (15.05.1969) Carta a Arno Dreher, Lutherischer Weltbund. Frankfurt am Main, 15.05.1969. (Archivo de la FLM: LA / II.2 Commission on LA).

Wisdom, Alan: (1990) *Churches in the Crossfire. A Report on Religious Liberty in El Salvador.* Briefing Paper. Washington, DC: The Institute on Religion and Democracy, 1990.

World Council of Churches: (03.-15.12.1987) *Go in Peace, Leave us in Peace. Report of an International Ecumenical Delegation to Central America.* Ginebra: World Council of Churches, 03.-15.12.1987.



Juventud Luterana Salvadoreña.

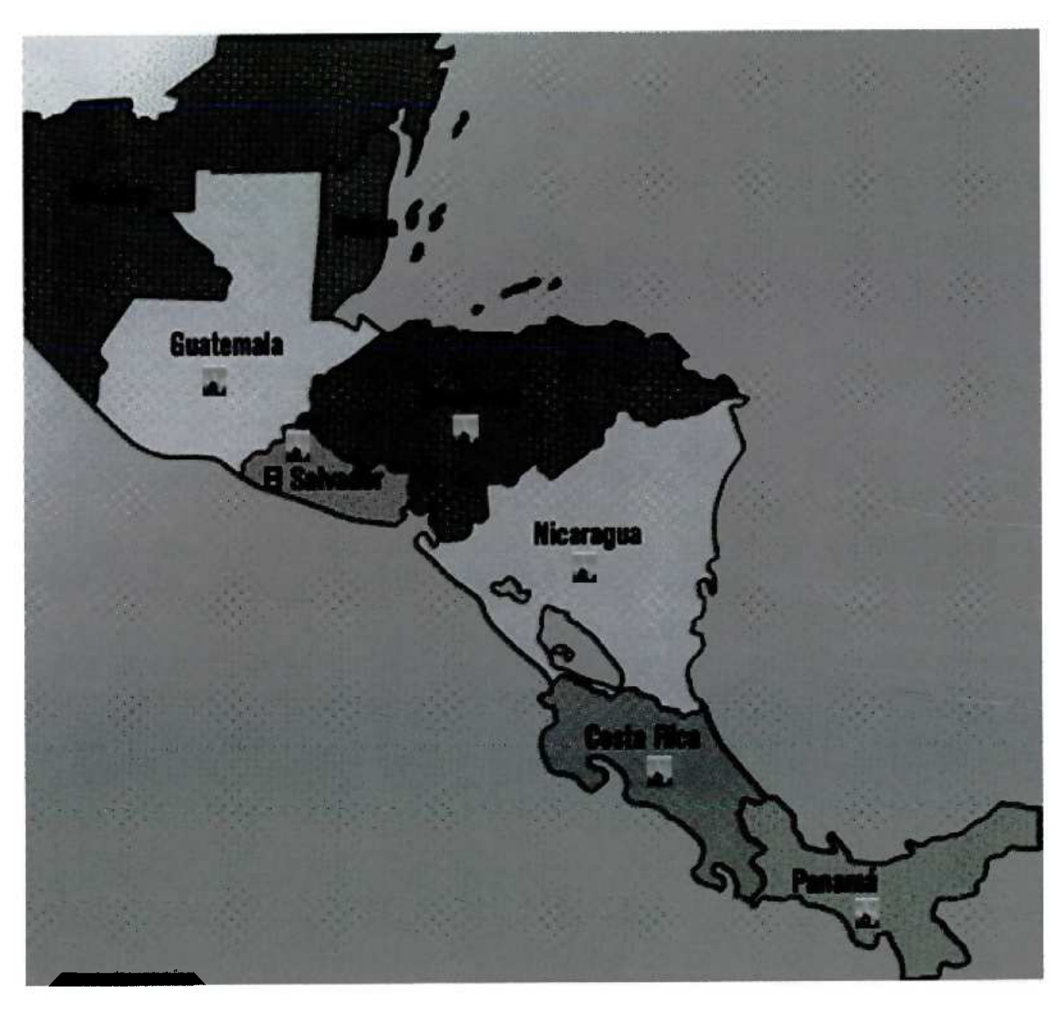
2. Literatura secundaria

Anexos

Anexo 1: Estadísticas sobre el protestantismo en El Salvador

Anexo 1.1: Mapa de Centro América.

1. Iglesia Luterana Salvadoreña o Sínodo Luterano
2. Iglesia Luterana Costarricense
3. Iglesia Cristiana Luterana de Honduras
4. Iglesia Luterana Fe y Esperanza de Nicaragua
5. Iglesia Luterana de Guatemala
6. Iglesia Evangélica Luterana de Panamá.



Anexo 1.2:
Mapa de El Salvador con los Departamentos

Microregión 1: La Unión
Microregión 2: San Miguel y Usulután
Microregión 3: San Vicente, La Paz, Cuscatlán y San Salvador
Microregión 4: La Libertad, San Salvador y Chalatenango
Microregión 5: Ahuachapán, Santa Ana y Sonsonate.
Microregión 6: Ahuachapán



Anexo 1.3:
Crecimiento del protestantismo en El Salvador (1935-2000).

Año	Total de la Población	Protestantes	Porcentaje
1935	1.522.000	41.094	2,7
1950	1.856.000	63.104	3,4
1960	2.511.000	87.885	3,5
1970	3.555.000	195.525	5,5
1980	4.524.000	316.680	7,0
1990	5.031.000	714.402	14,2
2000	6.280.000	1.005.000	16,0[1]

1 *Holland calcula (en Holland: 2002) todavía un 20,0 %. Pero en Holland: 2003 corrige esta cifra a 16,0 %.*
Fuentes: Holland: 2002; Holland: 2003.

Anexo 1.4:
Porcentajes de las diferentes tradiciones protestantes en el total del protestantismo en El Salvador (1935-1978).

	1935	1950	1960	1967	1978
Iglesias Pentecostales	30,3	55,8	68,5	64,6	65,4
Iglesias Evangelicales	63,0	34,9	25,3	25,9	17,1
Adventistas	6,8	5,8	6,2	8,5	14,0
Iglesias Históricas	0,0	< 0,1	< 0,1	1,0	2,0

Fuente: Holland: 2002. Inexactitudes en las cifras de porcentaje de acueReverendo al original.

Anexo 1.5:
Protestantes en Centro América en el año 2000 una tasa de crecimiento anual promedio de 1960-1995.

País	Total de la población	Protestantes	Porcentaje	Tasa de crecimiento[1] (1960-1995)
Guatemala	12.670.000	3.294.000	26,0	9,8
El Salvador	6.280.000	1.005.000	16,0	8,5
Honduras	6.130.000	1.042.000	17,0	10,5
Nicaragua	5.074.000	608.880	12,0	5,6
Costa Rica	3.825.000	612.000	16,0	6,3
Panamá	2.857.000	342.840	12,0	4,7
Total Centro América	**36.836.000**	**6.904.720**	**18,7**	**8,1**

1 *Tasa del crecimiento anual promedio del protestantismo en los años 1960-1995.*
Fuente: Holland: 2003.

Anexo 1.6:

Distribución de congregaciones protestantes en El Salvador y proporción con la población según regiones y departamentos (1978).

Zona & Departamento	Número de Congregaciones	Proporción Congregación: Población
Zona Occidental	**526**	**1 : 1.766**
Ahuachapán	137	1 : 1.633
Santa Ana	241	1 : 1.665
Sonsonate	148	1 : 2.053
Zona Central	551	1 : 4.262
Cabañas	20	1 : 8.038
Chalatenango	55	1 : 3.768
Cuscatlán	31	1 : 5.995
La Libertad	106	1 : 3.477
La Paz	56	1 : 4.091
San Salvador	247	1 : 4.095
San Vicente	36	1 : 5.232
Zona Oriental	370	1 : 3.369
La Unión	94	1 : 3.074
Morazán	64	1 : 2.900
San Miguel	103	1 : 3.908
Usulután	109	1 : 3.389
Total País	**1.447**	**1 : 3.126**

Fuente: Holland: 2002.

Anexo 1.7:

Crecimiento de la Iglesia Luterana Salvadoreña (1952-2000). (Cálculos hechos por el autor en base a diferentes fuentes).

	Miembros registrados con participación en la Santa Cena	Simpatisantes, interesados o favorecidos de la ILS	Porcentaje de miembros registrados de la ILS sobre el total de la población protestante
1952	< 20	-	
1957	39	100	
1961	90	215	
1970	220	-	0,1 %
1980	1.700	500	0,5 %
1990	**6.800**	44.278[1]	1,0 %

1 *Estas personas fueron en el año 1990 favorecidos por los proyectos sociales de la ILS o bien, del Socorro Luterano Salvadoreño.*
Fuentes: Kempff: 1962; Acta-SLS 2: 02.02.1971; Acta-SLS 29: 31.01.1980; Sínodo Luterano Salvadoreño: 1985; Sínodo Luterano Salvadoreño: 1990.

Anexo 1.8:
Lista de las congregaciones y puntos misioneros de la Iglesia Luterana

Zona & Departamento	Congregaciones y estaciones misioneras
Zona Occidental	
Santa Ana	Cristo Rey, San Pablo, Candelaria la Frontera, Valle Nuevo, Jardines de San José
Ahuachapán	Espíritu Santo
Sonsonate	Nuevas misiones
Zona Central	
La Libertad	San Francisco, Dos Cerros, Las Playas, San Juan Opico, Santa Tecla
Chalatenango	Las Minas
La Paz	San José, El Pegadero
San Salvador	Soyapango, La Resurrección, La Reyna, San Mauricio, El Paisnal, Las Delicias, El Tronador, Las Pampas, El Buen Pastor, Los Olivos, San Antonio Grande, Tonocatepeque, Fe y Esperanza, Las Cabañitas, Cañas, El Tikal, La Quimera, Guaycume, Santo Domingo, San Jerónimo, El Cariño, El Rodeo, Zacamil, Santa Bárbara
Zona Oriental	
Usulután	Usulután, Santa María, Puerta Parada, Santa Anita, La Peña, Concepción Batres, Santa Elena
San Miguel	El Divino Redentor, San Jorge, Piedra Azul, El Volcán, Candelaria, Las Unidas, El Progreso, Las Placitas
Morazán	Morazán, Corinto, Jocoro, Nueva Esparta
La Unión	Santísima Trinidad, El Rosario, Hato Nuevo, La Unión, El Rebalse, El Alto, Santa Cruz, El Naranjo, Los Jiotes, El Chahuitillo, El Algodón, El Paso de Las Flores, El Picacho, Los Cárcamos, Los Horcones, Las Lajitas, San Carlos, San José, San Felipe, Las Peñitas

Fuente: Sínodo Luterano Salvadoreño: 1990.

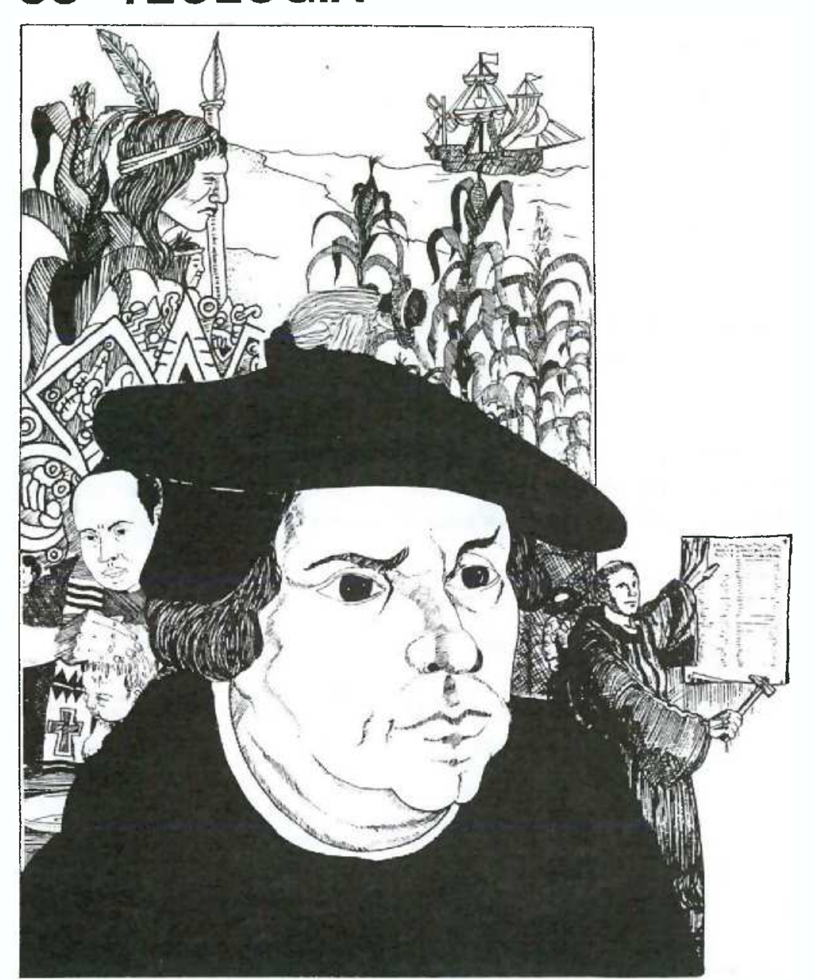
Anexo 2

Anexo 2.1:

Portada del cuaderno de estudios “Martín Lutero. Su teología“

MARTIN LUTERO

SU TEOLOGIA



SINODO LUTERANO SALVADOREÑO

Fuente: Secretaría de Comunicaciones del Sínodo Luterano Salvadoreño: Martín Lutero. Su teología. *San Salvador: Sínodo Luterano Salvadoreño, 1994.*

Anexo 2.2:
Cuaderno de estudios „Martín Lutero. Su teología.“ (Extracto).

Introducción

Somos una Iglesia Luterana. Somos cristianos que nos llamamos “Luteranos”, porque pertenecemos a la familia de iglesias que nacen directamente de la obra de Martín Lutero.

Para estar claros desde el inicio: Nuestra iglesia no tiene su origen en Lutero, sino en Jesucristo y no se basa en la Reforma, sino en la Palabra de Dios. Pero la forma concreta de cómo vivimos y expresamos nuestra fe proviene de la reforma emprendida por Lutero.

Las Iglesias Luteranas en Centroamérica somos iglesias jóvenes. La mayoría de nosotros no hemos escuchado mucho de esa historia que se inició con la Reforma en 1517, 25 años después de que Colón, pisó por primera vez tierra de nuestra América. Pero nuestra vida de iglesia, que está insertada en la realidad de nuestros pueblos, está marcada por las ideas de Lutero. Si las desconocemos, ignoramos una parte sumamente importante de nuestra forma de vivir la fe cristiana.

Este folleto quiere dar una pequeña introducción al pensamiento, las ideas y reflexiones de Lutero sobre unos temas que son centrales para él: la Biblia, Dios, Jesucristo, el amor de Dios a los pecadores, la fe, las obras, la iglesia, la vida cristiana. En una palabra, quiere introducir a la teología de Lutero.

El folleto está dividido en diez unidades de estudio. Cada tema está presentado por un texto original de Lutero mismo, acompañado por un pequeño comentario. Las preguntas al final de cada unidad quieren animar a profundizar el tema y ubicarlo en la vida actual de nuestras comunidades.

[...]

5. “Así como Cristo nos socorrió, debemos socorrer al prójimo”

Pero, si es así que por la fe estamos justificados ante Dios, ¿las obras buenas ya no tienen vigencia ni importancia? ¿Los cristianos nos podemos quedar tranquilos con nuestra fe, sin aportar nada a la construcción de un mundo mejor?
[...]
Recibiendo todo lo bueno de Dios por la fe, sin poner nada de su parte, ¿el hombre o la mujer redimidos pueden seguir alegremente pecando? Lutero nos dice aquí claramente que no. Todo lo contrario, la fe siempre va de la mano con el amor.

Lutero, nos explica esto con el ejemplo del fuego. El fuego produce a la vez luz y calor.No hay fuego que produzca sólo luz, pero no calor. Igual es con la fe. Cuando el Espíritu Santo nos infunde la fe, a la vez ya está el amor en nosotros. La misma fe nos da ganas a hacer lo bueno, nos impulsa hacia las obras de justicia.

Aquí encontramos un elemento más de la gran liberación que trae la justificación por la fe, como la redescubrió Lutero. Porque antes, cuando uno hacía buenas obras, lo hacía en última instancia por razones egoístas. No las hacía por los demás, sino por sí mismo, para ganarse la vida eterna. Esto nos libera del egoísmo y la individualidad en la búsqueda de la salvación. El cristiano “no vive en sí, ni para

sí mismo". No tenemos que justificarnos a nosotros mismos por nuestras obras, sino que somos libres de esta preocupación y por eso libres a servir gozosamente al prójimo, a construir la justicia en este mundo en bien de todo el pueblo.

Es cierto, hasta hoy encontramos iglesias evangélicas (todas ellas de una u otra forma tiene como referente histórico-doctrinal la Reforma de Lutero) que interpretan la justificación por la fe de forma diferente: Que el cristiano sólo debe tener fe y así salvar su alma, pero que no debe meterse en las cosas del mundo, mucho menos trabajar por una nueva sociedad con más justicia y fraternidad.

Pero esto no es la opinión de Lutero. El nos subraya: "Así como Cristo ha hecho todo lo bueno para nosotros, también tenemos que hacer todo lo bueno para los demás".

Hoy nos hemos dado cuenta que el prójimo no es un individuo aislado, sino que pertenece a un grupo, a una comunidad, a una clase, a un pueblo; y también, que la ayuda a los demás es más efectiva, si no la hace uno solo, sino todo un grupo, una comunidad, una clase, un pueblo organizado.

Además estamos conscientes de que una obra de caridad conlleva un alivio momentáneo, pero en realidad no cambia nada de la situación de las hermanas y hermanos más pequeños. Hoy podemos analizar las causas de una necesidad y de ahí tratar de superarla a fondo.

Así, enfocando las raíces de las necesidades y organizándonos para superarlas, podemos mostrar que la justificación por la fe realmente es una liberación de gran envergadura que impulsa a levantar signos del Reino de Dios "en servicio incondicional al prójimo".

Reflexionemos en Grupo
– Según Lutero, ¿por qué estamos los cristianos al servicio del prójimo?
– ¿Cómo podemos ayudarles de manera más eficaz a nuestro prójimo en la situación actual que vivimos?

6. "Dios ha puesto el gobierno secular para velar por la paz"
[...] *Algo que para nosotros hoy parece estar claro, era en el tiempo de Lutero un gran paso liberador: liberar la vida civil de la tutela eclesiástica, quitar la ingerencia clerical en todo y respetar la autonomía del trabajo político y social.*

¿Significa esto que los cristianos no nos debemos meter en política? De ningún modo. Ya vimos en el tema anterior que siempre tenemos que trabajar para resolver las necesidades del pueblo. Pero significa que lo hacemos sin considerarnos algo especial por ser cristianos, como si sólo por eso ya tuviéramos la razón; y tampoco sin perseguir intereses eclesiales propios en la sociedad. Sino con mucha humildad trabajamos de igual a igual con toda la gente para buscar las mejores soluciones.

Por otro lado nos enseña la distinción entre los dos gobiernos de Dios, así como iglesia no debemos apoyarnos en el poder del Estado ni pedirle privilegios. Nuestra misión es anunciar el Evangelio de Jesucristo, y esta Buena Nueva quiere desarrollarse por su propia fuerza y no por la fuerza del Estado o de partidos políticos.

Y a la vez, no podemos someternos como cristianos y como Iglesia a los intereses del Estado o de partidos, porque no estamos bautizados en nombre de ellos, sino de Jesucristo. Obedecemos a las autoridades estatales en cuanto velan por la paz, trabajamos en partidos políticos y movimientos populares en cuanto luchan por la justicia, *pero nuestro Señor siempre es Jesucristo.*

Trabajamos para levantar signos del Reino de Dios, organizándonos como pueblo y respetando la convivencia de todos. Pero cuando un gobierno, un partido, o un movimiento se aparta del camino de la justicia, de la paz, de la igualdad, de la libertad, y del bienestar del pueblo, no le seguimos ni le obedecimos, sino seguimos sirviendo a Jesús en justicia.

Así, la distinción entre los dos gobiernos de Dios es liberadora: libera al mundo de la tutela clerical en su búsqueda de un mundo mejor y libera a la Iglesia del predominio de intereses del poder político, en su servicio a Jesucristo y su Reino de justicia.

Reflexionemos en Grupo:
– ¿Qué quiere decir la doctrina de los dos gobiernos de Dios, como la enseña Lutero?
– ¿Qué relación tenemos como cristianos con el Estado, los partidos políticos y los movimientos sociales en nuestro país? ¿Por qué?

7. "Todos somos igualmente saceReverendotes…"
[...] Esta enseñanza, llamada *el saceReverendocio universal de todos los creyentes, significa que el cristiano común y corriente puede presentarse ante Dios, para escuchar su voz y dirigirle sus peticiones, sin que intervenga saceReverendote, papa o santo alguno.*

La iglesia en aquel tiempo. enseñaba que los saceReverendotes, obispos y papas como personas consagradas eran algo especial, un estado aparte y superior, más cerca de Dios. Pero Lutero, insiste en que todos somos consagrados por el bautismo y por ello tenemos igual acceso a Dios.

Entonces, todas las actividades de la vida diaria que se hacen por amor a Cristo y al servicio de la comunidad, tienen valor a los ojos de Dios y todos los creyentes somos saceReverendotes. Con esta idea se recupera el valor, la dignidad de cada persona, especialmente de la gente pobre, despreciada, marginada.

Reflexionemos en Grupo:
– ¿Qué significa el saceReverendocio universal de todos los creyentes?
– En nuestro barrio, en nuestra comunidad, ¿consideramos de igual valor a todas las actividades y trabajos?

8. "...pero no todos podemos predicar "
[...] Para que prospere la Palabra de Dios en la comunidad, se necesita un cierto orden. Lutero cita a San Pablo quien dice en 1 Co 14,40: "Hágase todo decentemente y con orden". Para que sea así, establece el ministerio u oficio de predicación pública y después los otros ministerios que requiere la comunidad. Entonces, la iglesia necesita una estructura ordenada con diferentes oficios, siempre buscando, como dice Lutero, a las personas idóneas, con los dones de Dios y la preparación adecuada, que los pueden ejercer.

Por otro lado, el hecho de que existen ministerios, no da derechos o poderes especiales ni justifica una conducción verticalista de la iglesia. Más bien son las comunidades las que tienen el derecho de decidir sobre los asuntos más importantes.

Lutero promueve así algo que podemos llamar la participación popular en la iglesia, un principio democrático en que se basan las estructuras eclesiales. Y estas estructuras, necesarias para que la democracia no se convierta en anarquía, *son órdenes de servicio, no de dominación.*

Cabe mencionar que Lutero más tarde cambió de idea y concedió más poder a las estructuras jerárquicas de la iglesia. Pero hoy día como una iglesia ligada al movimiento popular, vale la pena que recuperemos el impulso reformador original: El pueblo puede y debe ser protagonista también en la iglesia.

Reflexionemos en Grupo:
– Según Lutero, ¿qué derechos tiene la comunidad cristiana? - ¿Cómo lo justifica Lutero?
– En nuestra comunidad y nuestra iglesia, ¿damos más peso a las estructuras establecidas o a la participación popular? – ¿Prevalece entre nosotros más el modo de servir o el de mandar?
[...]

10. "Que toda la vida de los fieles sea arrepentimiento"
[...] Lutero considera la iglesia una "iglesia siempre reformándose", una iglesia que siempre requiere una revisión crítica de su vida, de sus estructuras y de su práctica, para llegar a una renovación constante que la hace libre para realizar su trabajo por el Reino de Dios.

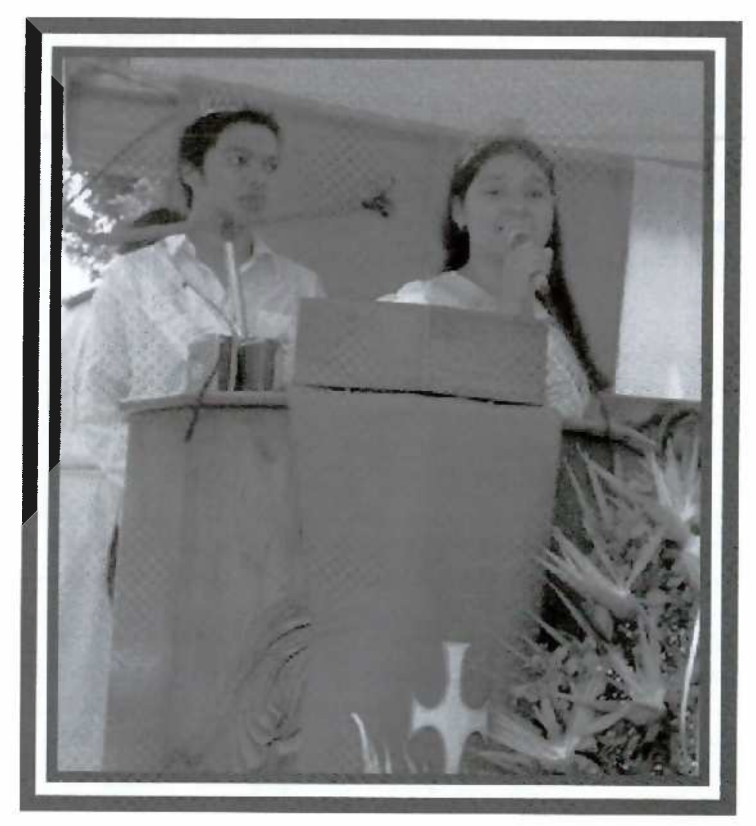
Entonces, el arrepentimiento abre el camino para una práctica que va en la línea del Reino. Una práctica de amor a los desamparados, de Concientización a los ciegos, de justicia para las mayorías populares, de liberación para los pueblos oprimidos, de dignidad para los marginados y de una vida asegurada para los pobres.

Con todo eso construimos signos del Reino de Dios. No vamos a construir el Reino de Dios en perfección, justamente porque somos hombres y mujeres no perfectos, sino pecadores. Hacemos algo, podemos mejorar mucho, pero no lo acabamos, como dice Lutero: "Aquí en la tierra es y siempre será un iniciar y crecer, pero la terminación y plenitud viene por Dios en su Reino."

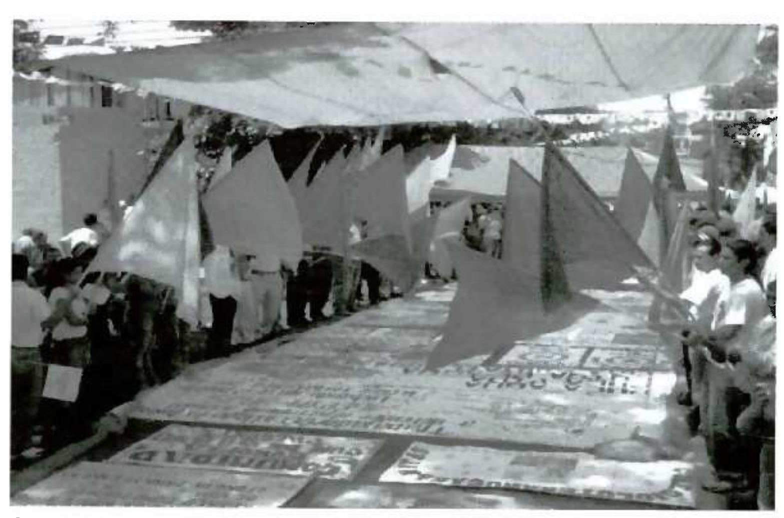
Pero sí, es un iniciar y crecer. El arrepentimiento constante nos lleva a una práctica que conduce hacia el Reino. Buscando siempre de nuevo cómo levantar signos de ese Reino de amor, justicia y paz, podremos ser trabajadores alegres en la milpa de nuestro Dios de la vida.

Reflexionemos en Grupo:
– ¿Por qué enseña Lutero que toda la vida de los cristianos y de la iglesia debe ser arrepentimiento?
– ¿Vivimos un proceso de revisión y cambio de vida, de arrepentimiento y renovación cada uno de nosotros, como comunidad, como iglesia?
– ¿Qué práctica del Reino tenemos cada uno de nosotros, nuestra comunidad, nuestra iglesia?

Fuente: Secretaría de Comunicaciones del Sínodo Luterano Salvadoreño: Martín Lutero. Su teología. *San Salvador: Sínodo Luterano Salvadoreño, 1994. (Destacados en el original).*



El 2 de agosto de cada año, se celebra el Día Nacional de la Juventud Luterana en El Salvador, ocación en la que dos jóvenes líderes son coronados como rey y reina de la juventud. En la gráfica a la izquierda Jorge Octavio Henríquez (con micrófono) y a la derecha América Hernández fueron electos rey y reina respectivamente para el período 2007-2008, en el 2007.



Aspecto de la celebración del XXI Aniversario del Obispado Luterano (6 de agosto de 2007)

Anexo 2.4:
Cruz oficial de la Iglesia Luterana Salvadoreña.



Anexo 2.5:

Artículo: 476 Años de Opción por los más necesitados

Desde el surgimiento de la Iglesia Luterana en El Salvador, como a nivel mundial, el 31 de Octubre, es el día más importante para esta iglesia, por haber sido en esta fecha del año 1517, cuando el saceReverendote Martín Lutero, de la orden de los augustitos, decide clavar en la puerta de la iglesia de Wittemberg, las 95 Tesis, las cuales pretendían corregir los errores de la iglesia de esa época.

[...] Con el correr del tiempo, este pensamiento fue aceptado por la mayor parte de la población, por responder en una buena medida a sus necesidades para esa época.

La realidad del pueblo era difícil; la mayor parte de la población estaba constituida por campesinos, quienes eran explotados por los señores feudales. A lo largo del desarrollo del hombre, éste ha experimentado una serie de sistemas de vida y el que se practicaba en la época de Lutero, era el feudalismo, consistente en la protección de una cantidad de personas por un Señor llamado feudo, quien era el propietario de la tierra y de los distintos medios de producción.

Esta relación molestaba a Martín Lutero, por estar cargada de injusticias, pero lo más apremiante era el hecho que la iglesia estuviera de acueReverendo con el maltrato a los sectores mayoritarios, todo esto fue material de primer orden para darle aceptación a las 95 tesis, en ellas la fe debía estar puesta en Dios, y no en la iglesia.

En El Salvador, la Iglesia Luterana retoma el pensamiento de Martín Lutero, en el sentido de reformar o corregir todo aquello alejado del pueblo que sufre marginación, injusticia y falta de atención en sus necesidades básicas, como salud y educación. Como muestra de voluntad de escuchar al pueblo, los luteranos realizamos el pasado 23, 24 y 25 de septiembre, nuestro primer Congreso, con el objetivo de escuchar el sentir y pensar de la población para corregir los errores que podemos estar cometiendo.

Pero lo más importante de todo esto, es el hecho de mantenernos reformándonos para ser fieles a la doctrina de Martín Lutero, y así poder construir una iglesia muy autóctona, nacional y latinoamericana. Para lograr la iglesia soñada por los salvadoreños, es indispensable mantenerse fiel a la palabra de Dios establecida en la Biblia, de lo contrario, será poco o nada lo alcanzado por los que hoy decimos ser luteranos de El Salvador.

Como muestra de la necesidad de cambiar la celebración de los 476 años de la reforma, el culto de acción de gracias, estuvo a cargo de las mujeres de nuestra iglesia, en donde se comprometieron una vez más con el término "Reformar", interpretado como la urgencia a mantenerse dispuestos y dispuestas a corregir los errores que como personas podemos estar cometiendo.

Para los luteranos salvadoreños, el momento histórico de nuestro país es parecido a la época de Martín Lutero, en cuanto a la necesidad de cambiar viejas estructuras mediante el debate razonando entre las partes involucradas. Al celebrar un año más de la reforma luterana, es importante comparar y retomar el tiempo de Martín Lutero, con El Salvador de 1993. En la época de Lutero, la palabra fue "reforma", en nuestro país esta se sustituye por "reconciliación y reconstrucción", términos a los cuales, nuestra iglesia dedica su esfuerzo y fe en Dios por considerarlos indispensables para que haya una mejor convivencia entre los salvadoreños.

Fuente: El Heraldo Luterano: *476 Años de opción por los más necesitados*. San Salvador, Año V, 10.1993, No. 26, pág. 2.

Anexo 3
Biografía y e historia de una congregación de la ILS

Los informes de este anexo tienen el objetivo de ilustrar en forma ejemplar, la persecución de obreros y miembros de la Iglesia Luterana Salvadoreña y el nacimiento de nuevas congregaciones luteranas durante la guerra civil.

Anexo 3.1:
Pequeña biografía del Reverendo Davíd Ernesto Fernández Espino

Edad:	37 Años
Lugar y fecha de nacimiento:	Barrio la Vega, San Salvador, El Salvador, 26.10.1947
Nombre y ocupación de sus padres:	Héctor Antonio Fernández H., Pastor luterano fallecido el 11.11.1974
	Mercedes Espino, viuda de Fernández, oficios domésticos
Esposa:	Concepción Aguilera, hoy viuda de Fernández
Hijos:	Mercedes Elizabeth (16 años) Belinda Conchita Héctor Davíd Cynthia Karinna (7 años)
Sus hermanos:	Reverendo Miguel Ángel Fernández Espino Vilma Elizabeth Fernández de Solorzano Br. Héctor Antonio Fernández Espino



Reverendo David Fernáncez

Estudió la primaria en la ciudad de San Salvador y la Unión, sus estudios de secundaria y bachillerato los cursó en la ciudad de San Miguel, en la "Normal Particular Unión Centroamericana" y en el "Liceo Oriental". Posteriormente recibió su diploma como pastor, del Seminario Luterano Augsburgo de México el 21 de junio de 1975.

Durante su juventud y mientras realizaba estudios de secundaria y bachillerato, fue locutor en Radio San Miguel, Radio Chaparrastique y Radio Minuto (radio emisoras que forman parte del Circuito Radiofónico de Oriente). Fue también maestro de ceremonias y participó en concursos de poemas, ganando el primer lugar en uno de ellos en el oriente, con un poema dedicado a la madre, del cual recordamos una frase suelta: "madre, tu que te semejas a Dios creando un ser". También fue maestro de ceremonias y animador de presentaciones artísticas.

Bajo la dirección de su padre Reverendo Hector Antonio Fernández H., sirvió como catequista y maestro de escuela dominical. A los 23 años, abrió una obra misionera en la ciudad de Usulután y atendió la iglesia luterana de Santa María, del mismo departamento de Usulután.

Después de su graduación del Seminario Luterano Augsburgo, desarrolló su ministerio cristiano, en la congregación luterana "El Divino Redentor" en el departamento de San Miguel, a la que sirvió hasta el día de su secuestro y posterior asesinato. En la misma ciudad de San Miguel fundó ALPROMMI (Academia Luterana Pro-Mejoramiento Migueleño) donde se capacita a personas de escasos recursos en el ramo de corte y confección de vestuario y también a promotores de salud, además con ayuda de organismos humanitarios cristianos internacionales, impulsó el Servicio Humanitario Luterano (en San Miguel) para dar atención a personas desplazadas de las zonas de conflicto por causa de la guerra en El Salvador. Este Servicio Humanitario Luterano incluye la Clínica Luterana "El Divino Redentor", como también la distribución de ropa, calzado y alimentos a las personas desplazadas.



Secuestro, Tortura y Asesinato

El día martes 20 de noviembre de 1984, el Reverendo Davíd Ernesto Fernández Espino, salió en horas de la noche de su casa para ver como se encontraba el ambiente en el centro de la ciudad de San Miguel, ya que se celebraban las fiestas patronales de la Virgen de la Paz, y había quema de pólvora. El Reverendo salió para ver si no había peligro de llevar a su esposa y sus hijos para presenciar los festejos. (versión de la esposa y sus hijos).

1) Según unos testigos en el lugar de los festejos, al Reverendo D.E.F.E. se le acercaron dos individuos vestidos de militar, lo llevaron hasta el vehículo de su propiedad y partieron sin rumbo definido.
2) Otra versión, también de testigos presenciales dice que: eran cuatro individuos, 2 vestidos de civil y 2 vestidos de militar. Por la mañana del día miércoles 21 de noviembre de 1984, fue visto nuevamente, en esta ocasión existen tres versiones:
   a) Que lo vio la madre de su esposa y que al Reverendo D.E.F.E. lo presentó un comandante del ejército y que le dijo que se dirigía a una misión y se le notaba nervioso. (personas que transitaban por el lugar).
   b) Que el Reverendo D.E.F.E. estacionó su camioneta frente a la casa de la madre de su esposa y que esta lo vio, pero que el Reverendo no pudo hablar con ella, respondiendo a las preguntas de su suegra solamente con movimientos de la cabeza, los "si" y los "no". No se menciona el número de individuos, solo que vestían de civil. (no se conoce la fuente).
   c) Que el Reverendo D.E.F.E. estacionó su vehículo frente a la casa de su madre y que lo acompañaban 2 individuos vestidos de civil y 2 vestidos de militar. Cuando el Reverendo respondía a las preguntas de su madre, solamente lo hacía con movimientos de la cabeza "si" o "no". (no se conoce la fuente).

   Las tres versiones anteriores han sido conocidas por personas, en su mayoría extranjeras que estaban en el lugar o cerca de San Miguel.

En cuanto a quién encontró el cadáver, hay dos versiones:

A) Que fue encontrado por unos "zipotes" que "garrobeaban" en el lugar conocido como "La Preza" y que ellos le avisaron al Comandante Cantonal, del Cantón El Progreso. Y que este último llamó a los de la Patrulla Cantonal y fueron a ver el cuerpo. (Periódico EL MUNDO, San Salvador, 22 de noviembre de 1984, primera plana).
B) Que fue encontrado en el Cantón El Progreso, por el Comandante Cantonal (la fuente mencionó la casualidad de que el comandante cantonal hubiese encontrado el cuerpo) y que este dio aviso a la Guardia Nacional. (versión fidedigna de varios testigos y uno de ellos de mucha credibilidad, del cual no se menciona el nombre por motivos de seguridad).

   Las dos versiones anteriores ubican el hallazgo del cadáver a la 1 P.M. del día 21 de noviembre de 1984. Por todo lo anterior podríamos ubicar la muerte del Reverendo D.E.F.E. entre las 5 de la mañana y la 1 de la tarde del día miércoles 21 de noviembre de 1984.

En relación a la posición en que se encontró el cadáver y las lesiones que presentaba, existen tres versiones:

I) Que su cadáver (del Reverendo D.E.F.E.) fue encontrado en medio de cuatro sillas que el mismo Reverendo portaba en su camioneta (panel, color azul, placas P31-174, El Salvador), y que el cadáver presentaba un disparo en la sien izquierda y numerosas heridas provocadas por arma blanca (machete) por todo el cuerpo, lo que, según la fuente, indicaba que el Reverendo D.E.F.E. había sido sometido a interrogatorio, antes de su asesinato. (Periódico EL MUNDO, San Salvador, 22 de noviembre de 1984, primera plana).
II) Que el Reverendo D.E.F.E. era amigo del Coronel Domingo Monterrosa Barrios y que la quinta promoción de corte y confección y segunda promoción de promotores de salud habían sido nominadas "Coronel de Artillería DEM Domingo Monterrrosa Barrios" ceremonia celebrada el 17 de noviem-

bre de 1984 en el Cine Gaviria de la ciudad de San Miguel, lo que hace sospechar que la tortura a la que fue sometido y las cuatro sillas alrededor del cadáver daban la impresión de un juicio. Todo ello muestra que el Reverendo Davíd Ernesto Fernández Espino fue secuestrado, juzgado, torturado y posteriormente asesinado por terroristas. (Periódico EL DIARIO DE HOY, San Salvador, 23 de noviembre de 1984, pág. 2).

III) Que el Reverendo Davíd Ernesto Fernández Espino fue asesinado por el trabajo socio-religioso que realizaba en la ciudad de San Miguel y sus alrededores, con refugiados internos y desplazados en las zonas de conflicto del país. Que su cadáver presentaba: 1. lesiones con arma blanca por todo el cuerpo; 2. Que en su espalda había heridas de "pica hielo" y quemaduras de cigarro. 3. Que le habían sacado los ojos. 4. Un disparo en la sien izquierda. 5. Que su cadáver se encontraba bajo una silla montada sobre su cuerpo. (versión fidedigna de varios testigos y uno de ellos de mucha credibilidad, del cual no se menciona el nombre por motivos de seguridad).

Nota del redactor:
Numerosas personas pudieron observar que el cadáver del Reverendo Davíd Ernesto Fernández Espino, después de haber sido preparado y estando ya en el ataúd, aún podían observarse dos lesiones que habían sido provocadas con arma blanca (machete), una atravesaba su cuello por el lado izquieReverendo y la otra desde su oreja, hasta la mandíbula derecha.

El Reverendo Davíd Ernesto Fernández Espino, cumplió este año de 1984 nueve años de servicio, servicio a Dios, al pueblo de San Miguel y lugares circunvecinos.

Los pastores luteranos Ciro Mejía de la ciudad de Santa Ana y Medardo Gómez de San Salvador, celebraron tres servicios religiosos durante el velorio del Reverendo D.E.F.E. el 22 de noviembre de 1984. Personas extranjeras que asistieron al velorio relatan que al velorio acudieron entre 800 y mil personas, en su mayoría personas de escasos recursos.

El día de la sepultura (del Reverendo D.E.F.E.) esas mismas personas y entre ellos sus familiares, condujeron el féretro por las principales arterias de la ciudad de San Miguel y a ellos se sumaban personas del pueblo, durante todo el recorrido se entonaron cantos de dolor y de victoria.

Antes de sepultarlo se celebró un culto de Santa Cena, en el Cementerio de San Miguel, los mensajes fueron centrados en la victoria de nuestro Señor Jesucristo, mediante su muerte y resurrección. Familiares y miembros de las iglesias a su cargo ("El Divino Redentor" en San Miguel y la iglesia del Cantón El Volcán, ubicada en el volcán Chaparrastique) cantaron muchos himnos de alabanza y de victoria a Cristo, a pesar del gran dolor que les embargaba, la esperanza de Cristo y su victoria, venciendo sobre las huestes de la muerte.

Nota del redactor: En base a las declaraciones de los testigos presenciales que observaron el secuestro, la captura del Reverendo D.E.F.E. fue realizada por elementos fuertemente armados, vestidos de militar (sin identificar el cuerpo militar) y de civil.

Por el precedente de tortura anterior al asesinato (mutilación, quemaduras de cigarro, sacar los ojos, heridas profundas causadas con "pica hielo", numerosas heridas con arma blanca (machete), y por la trayectoria que tienen los torturadores y asesinos del pueblo salvadoreño, por el no respeto a los derechos humanos y por el trabajo humanitario que el Reverendo Davíd Ernesto Fernández realizaba, se puede deducir quienes son sus asesinos. Queda en cada uno de ustedes la respuesta.

Fuente: Pequeña Biografía del Reverendo Davíd Ernesto Fernández Espino. *Sin lugar ni año. (Archivo del SLS). (Cursiva en el original).*

Anexo 3.2:
Historia de la iglesia luterana “Pan de Vida“ en Jayaque.

Introducción

Jayaque se encuentra a unos 42 kilómetros al occidente de San Salvador, en una zona montañosa, su patrimonio es el café, cuenta con unos 17.000 habitantes, está a 900 metros arriba del nivel del mar. Jayaque sufrió los atropellos más crueles de parte de las autoridades gubernamentales.

En el año 1932 se dio el levantamiento de campesinos, en ese año gobernaba el general Maximiliano Hernández Martínez. Una parte de Jayaque se había organizado para apoyar a Farabundo Martí. Cuentan algunos ancianos que en esta fecha las personas que apoyaban al gobierno mantenían un listado de quienes estaban a favor de Farabundo Martí.

Un día cuando comenzaba a caer la noche llegó el ejército y los terratenientes dieron apoyo y alimento a ellos, así fue como empezaron las masacres aquí en Jayaque.

Hombres y mujeres fueron fusilados, otros huyeron, el ejército subió a las cumbres de la ciudad y a todo campesino que encontraban lo amarraban, los llevaban a un lugar que hasta el día de hoy se llama “La Vuelta de los Muertos”, este lugar se encuentra a unos 600 metros de la Iglesia, a la misma gente que habían capturado los obligaron a hacer una fosa muy grande, y cuando ya estaba terminada, fusilaron a todas las personas.

1932

En el año de 1932 el gobierno del general Martínez, llevó a cabo una violenta represión contra los campesinos salvadoreños, en la cual murieron más de 30.000 personas.

Los campesinos se manifestaban reclamando sus derechos; pero el presidente los reprimió diciéndoles al pueblo que estos eran comunistas, hasta el día de hoy el Levantamiento Campesino lo recuerdan como el comunismo que entró a El Salvador.

Desde entonces Jayaque ha sido un pueblo que ha sufrido mucho. Luego se creó la Guardia Nacional, Policía Nacional, Policía de Hacienda, estos cuerpos llamados de seguridad, mantuvieron al pueblo oprimidos, humillados.

En los tiempos de elecciones, para elegir gobierno, estos señores decían por quienes iban a votar todos, y si las personas no seguían las instrucciones de ellos, iban en las noches y los sacaban de sus casas para matarlos. Aquí en El Salvador nunca se han respetado los derechos humanos.

1985

Entró otra vez el ejército a Jayaque con carros de guerra muy bien armados, se llevaron a varios jóvenes, y ya nunca se supo de ellos. Otra vez Jayaque vuelve a sufrir como en el año 1932. En este año de 1985 mucha gente fue sacada de sus casas y aparecían muertas en las calles, muchos jóvenes fueron capturados y el mismo ejército les ponían propaganda subversiva, para acusarlos de guerrilleros.

1986

A esta fecha sumamos muchos años de atropello a los más pobres por las autoridades y el ejército, en mención: nuestra comunidad de Jayaque la cual estaba pasando por una década de injusticia, crueles imposiciones oligárquicas y crueles torturas, en estos momentos surge un grupo de ocho personas comprometidas al servicio de los más pobres y de las víctimas de tanta injusticia.

Vida y Testimonio de la Iglesia Luterana "Pan de Vida", Jayaque, 1986

Eramos un grupo de ocho hermanos que pertenecíamos a la Iglesia Cristiana Reformada, a esta fecha teníamos 4 años de permanecer en esta Iglesia. En el mes de enero de 1986, los misioneros fueron obligados a salir del país, por parte del ejército gubernamental, la obra reformada quedó abandonada, las Iglesias que sufrimos más el impacto fuimos las que no teníamos templo o infraestructura propia. Desde ese momento, junto con mi esposa trabajamos muy duro para poder pagar la renta de la casa que ocupabamos para la oración y los cultos, los hermanos no quisieron ir a otra Iglesia, por la guerra no había trabajo, de manera que solo a nosotros dos nos tocó trabajar para dar mantenimiento pastoral a los hermanos. Luego me acordé de un amigo que nos conocimos aquí en Jayaque, Don Eliseo Rodríguez, pastor de la Iglesia Luterana en Santa Tecla. Fui donde él, le conté todo el problema, le pedí que me prestara 60.00 colones, que era lo que me faltaba para pagar la renta de ese mes, pues pagábamos 180.00 colones mensuales. Don Eliseo me dijo: le voy a dar el dinero, pero mañana vaya a platicar con mi pastor el Rev. Medardo Gómez.

Cuando llegué a Jayaque pagué la renta y el día lunes fui a la Iglesia Luterana en San Salvador, el pastor Eliseo me presentó con el Rev. Medardo Gómez, yo le conté todo lo que había pasado, que los pastores de la Iglesia Reformada fueron obligados a salir del país, y los que teníamos más problemas eramos los que no teníamos templo propio. El Rev. Gómez me dijo: Le voy a ayudar con el pago del alquiler de la casa de oración, pero ustedes deben de continuar con la Iglesia Reformada, porque nosotros ayudamos, no para conquistar a nadie, es decir, no compramos iglesias; pero le voy a dar el Catecismo de Martín Lutero, léalo, a ver que le parece. Al principio sentí fuerte la respuesta del Rev. Gómez, cuando me ofreció el Catecismo de Martín Lutero, sentí que la cosa era diferente. Llegué a Jayaque, dí las buenas nuevas a los hermanos, dije que la Iglesia luterana nos iba a ayudar con el alquiler de la casa y que siempre continuáramos con la Iglesia Reformada.

Como yo seguí visitando la Iglesia Luterana en San Salvador, logré que me dieran alimento para todos los hermanos.

La gente que recibía la ayuda, contaron que la Iglesia Luterana les estaba ayudando. Luego comenzó la persecución a la Iglesia, yo pedí a la gente que no dijera que la Iglesia Luterana les estaba ayudando. Pues en ese tiempo, estaba fuerte la guerra, la Iglesia Luterana siempre comprometida con el pueblo, denunciaba toda la represión, injusticia, bombardeos.

La gente tenía una idea de lo que pasó en el año 1932 como la Iglesia Luterana en este momento denunciaba la injusticia del gobierno y de todas las autoridades que reprimían al pueblo más pobre, en Jayaque la mayor parte del pueblo tenía miedo que surgiera la Iglesia Luterana.

De manera que así comenzó la persecución, se unieron la Guardia Nacional, Policía Nacional, Ejército y hasta patrulleros. Mientras nosotros nos reuníamos en el centro de la ciudad en la casa de los señores Cartagenas, fueron a buscarnos a las montañas, al famoso cerro el Chagüite.

Algunas veces cuando íbamos a la oración llegaban investigadores para interrogarme, a que yo dijera dónde se reunían algunos Luteranos, pero yo siempre decía que no sabía nada. También llegaba un hombre que era un teniente retirado de la Guardia Nacional y me decía: Don Francisco, usted puede salvar a nuestro pueblo, si dijera que tiene conocimiento en qué lugar se reúnen algunas gentes de la Iglesia Luterana, sepa Don Francisco que esta Iglesia es un vaso comunicante de la guerrilla, y preparan a los jóvenes para la guerra contra el gobierno.

Según como el tiempo pasaba, Jayaque seguía siendo rastreado, las autoridades en mención no descansaban, buscando a los Luteranos y tratando de conseguir información de parte nuestra.

Agosto 1986

A esta fecha la Iglesia no crecía, seguíamos siempre los mismos ocho hermanos, nos reuníamos para decidir si seguíamos como Iglesia Reformada o como Luteranos, yo les dije que era de pensar bien, ser Luterano en tiempo de guerra no es fácil, pero si ustedes tienen valor pues yo los apoyo. Dos hermanos decidieron no seguir, solo quedamos seis, cuatro hermanos, mi esposa y yo sin incluir mi hijo Wilber, ni los hijos de nuestros hermanos. Nos sentimos tristes al saber que dos hermanos ya no iban a estar con nosotros. [Los seis decidieron hacerse miembros de la Iglesia Luterana; Nota del autor C. Jahnel].

Noviembre 1986

En esta fecha comuniqué a nuestro Obispo Gómez que tenía preparada la gente para que fuera confirmada, entonces acordamos que la confirmación se realizaría el 24 de diciembre de 1986 a las 2:00 pm.



Día 22 de Diciembre

Cuando llegó el día 22 de diciembre había mucha alegría, nuestro obispo, iba a llegar por primera vez para recibirnos como miembros de la Iglesia. Son las 2:00 de la tarde y el Obispo no viene, son las 3:00 de la tarde y el Obispo no viene, cuando son las 3:30 pm, llamé a los hermanos para hacer un devocional, después del devocional mi esposa llamó a un refrigerio, recueReverendo que las mujeres habían hecho salpores, yo dije que el Obispo ya no vino, ojalá que no le haya pasado nada. Cuando estábamos comiendo el refrigerio, alguien dijo: vienen unos vehículos desconocidos, y vienen extranjeros. Salimos a ver, era cierto el Obispo que llegaba, acompañado de una delegación extranjera. Como a eso de las 5:00 de la tarde, yo dije: disculpe Señor Obispo, yo pensé que no iba a venir y ya celebramos un devocional. El dijo está bien, solo voy a hacer la confirmación. Llamamos a los hermanos y nuestro Obispo procedió a confirmarlos. Como a eso de las 6:00 de la tarde se acercó el pastor Eliseo, para decirme: ¿Tiene una escalera para colgar este rótulo? Yo ví el rótulo que decía 'Misión Luterana del Sínodo de Missouri', rápido pensé no es fácil ser luterano en tiempo de guerra, voy a decirle al pastor Eliseo déjeme el rótulo, yo lo colgaré posteriormente. Tenía mucho miedo, yo pensé, voy a colgar el rótulo cuando ya no haya guerra. En efecto dije: Pastor Eliseo, no se moleste, yo voy a colgar el rótulo más tarde. El me dijo, no, ahora mismo lo vamos a colgar, pusimos una mesa y así quedó instalado. Se llegó el momento en que el Obispo y los que lo acompañaban se fueron, los miembros de la Iglesia se fueron, solo quedamos mi esposa Jesús y mi hijo Wilbert de 11 años y yo.

Más tarde pasó el juez quien había dado la orden de persecución a los luteranos, detuvo su vehículo, me llamó y me dijo: ¿Qué pasa? ¿Por qué está ese rótulo que dice Misión Luterana, quien es el pastor? Yo le dije: yo soy. El juez me dijo: Tanto tiempo que las autoridades han andado buscando dónde se reunían, se le preguntó a usted y siempre dijo no saber nada, por favor entrégueme los nombres de los demás. Yo dije: No puedo entregar nombres de mis hermanos; pero usted es autoridad y puede decidir qué hacer conmigo.

1987

En este año se capacitaron promotores en salud, siendo la maestra Margarita de Rodríguez, esposa del pastor Eliseo. También hubieron talleres de medicina natural impartidos por el señor Alejandro Rodríguez.

1988

Este año se compró el terreno donde ahora tenemos el templo, también en este año sigue abiertamente el reparto de alimento a una parte de la comunidad. También acompañamos al pueblo en sus demandas, en marchas de protesta y así terminamos el año.

1989

Se organiza la Iglesia de la manera siguiente: Comité Parroquial, Grupo de Jóvenes, Grupo de Mujeres, Comité de Salud y Emergencia. El 17 de febrero se instaló la clínica médica atendida por la Dra. Solís, los promotores de salud estaban listos para trabajar, de esa manera las consultas eran gratis.

En este año fui ordenado Pastor a nivel de Reverendo, mi sueño era ayudar al más necesitado.

El 11 de noviembre se dio la ofensiva en la capital, el opresor aprovecha asesinar a los padres Jesuitas. Nuestro Obispo también sale al exilio, la Iglesia quedó sola con los pastores, los empleados que se les veía su entrega a la Iglesia y al pueblo se fueron a huir; pero nosotros mantuvimos abiertas las puertas de la Iglesia.

En este año aumentó la persecución a la Iglesia, ya éramos 68 miembros, la mayoría se fue, porque nos acusaban de tenencia de armas de guerra y de mandar dinero para la compra de uniformes para la

guerrilla, y hasta se nos acusó de dar entrenamiento de guerra, nuestra Iglesia fue militarizada, hubieron cuestionamientos en cuanto al Obispo y al trabajo de la Iglesia. En este año quedó suspendido todo el trabajo social.

1990

La gente comenzó a llegar de nuevo, siempre había amenazas de intimidación. Los soldados por la noche golpeaban la puerta de la casa, pero nunca entraron, Dios no permitió que hicieran daño.
16 de febrero, inicia de nuevo el servicio social. Acompañé a los repatriados junto con un matrimonio extranjero.

El 19 de julio celebramos la fiesta de la Iglesia con un encuentro a nuestro Obispo, tuvimos la asistencia de unas 200 personas.

En este año se comenzó la construcción de algunas paredes del templo.

1991

La Iglesia se reorganiza en julio, se celebra la fiesta de la Iglesia, encontramos a nuestro Obispo, realizamos una manifestación de fe con un número de unas 500 personas.

1992

La gente tiene más confianza en la Iglesia y comienzan a apoyarnos. En este año superamos el número de feligreses, realizamos una marcha por "La Paz, la Reconciliación y la Reconstrucción de nuestro País", la asistencia fue de unas 1500 personas, sin contar los niños.

Logramos una comunidad más, ahora ya es una Iglesia organizada, con su terreno y templo propio, todo esto con la ayuda de la comunidad de Penzberg, Alemania, por lo tanto su nombre Iglesia Luterana "Montes de Penzberg".

En esta fecha fue capturado Carlos Arístides Sánchez, miembro de la juventud y promotor de alfabetización, momento en que salía de la Iglesia.

El día 25 de septiembre como a eso de las 10:00 a.m. fui objeto de captura por parte de la Policía Nacional, sin pedirme identificación alguna, todo esto era una guerra psicológica. A medida de todos estos atropellos, el departamento de Derechos Humanos ordenó que se instalara una Oficina Jurídica Pro-Derechos Humanos, de esa manera el 18 de octubre se instala nuestra oficina jurídica para defensa del pueblo, ahora somos la segunda fuerza religiosa, somos la esperanza del pueblo. Contamos con una oficina jurídica, con una clínica médica, una ambulancia, un nuevo templo, programa escolar para niños y niñas, un grupo de Socorristas, Promotores en Salud, Promotores en Derechos Humanos, tenemos otra comunidad más de nombre Valle Dorado que pronto será una Iglesia organizada.

Nuestra Iglesia Luterana "Pan de Vida" cuenta con 125 miembros confesantes y unos 3000 simpatizantes.

Fuente: Carrillo, Francisco: Iglesia Luterana „Pan de Vida" Jayaque. Historia. *Jayaque, El Salvador, 2001. (Archivo Privado de Christoph Jahnel). (Cursiva en el original).*

Este libro se terminó de imprimir en diciembre de 2007 en Impresos Graficolor con un tiraje de 1000 ejemplares



Historia de la Iglesia Luterana de El Salvador